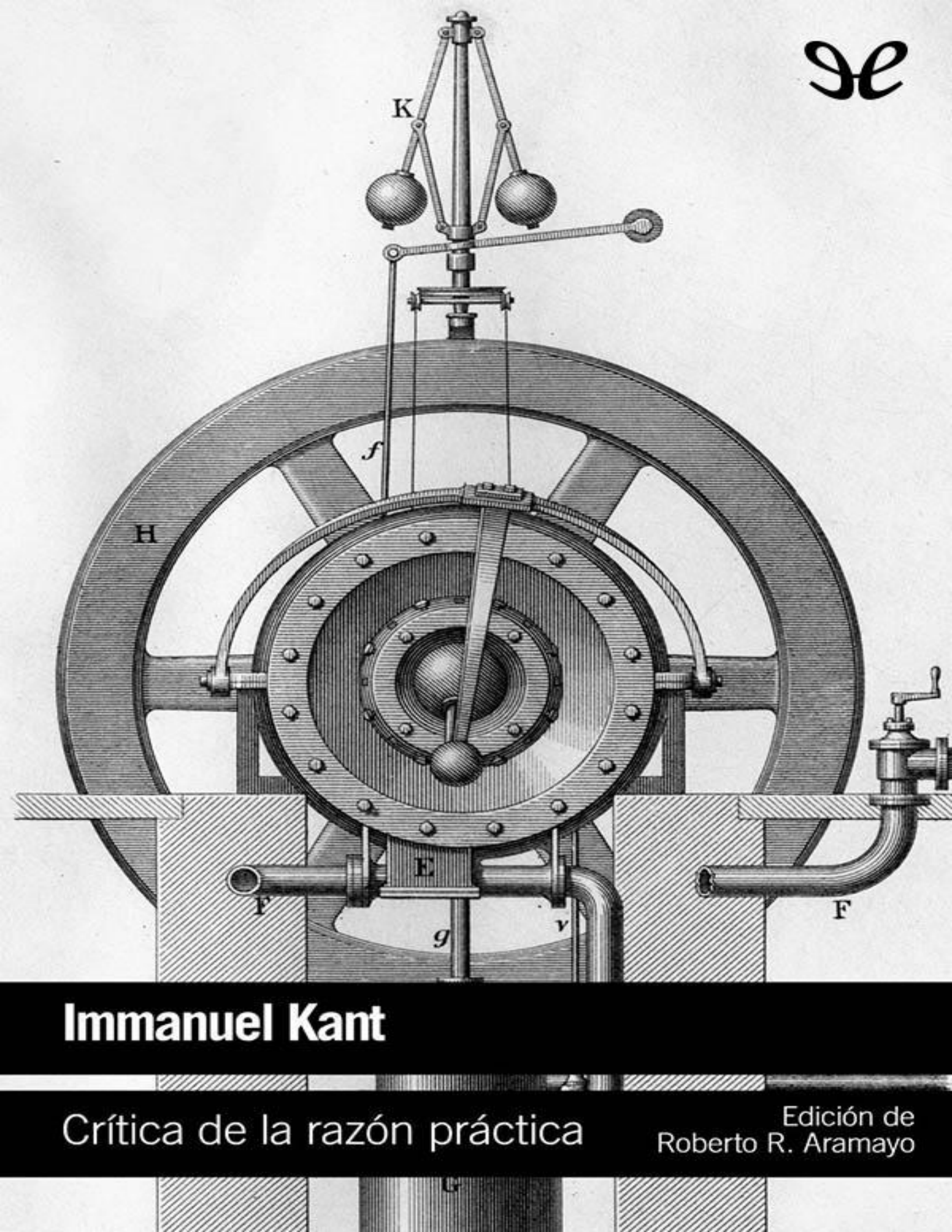


Immanuel Kant

Crítica de la razón práctica

Edición de
Roberto R. Aramayo

El hecho de que todas las teorías morales contemporáneas continúen dialogando aún hoy con las premisas y planteamientos formulados por Immanuel Kant permite hablar, en la historia de la ética, de un antes y un después del filósofo de Konigsberg, cesura que marca el carácter de punto de inflexión que, para la filosofía moral, representa su formalismo ético. En este sentido, cabe calificar la *Crítica de la Razón Práctica* como una verdadera biblia por lo que atañe al pensamiento moral de la modernidad. La presente edición, a cargo de Roberto R. Aramayo, une al depurado rigor de la traducción y las notas unos útiles índices que contribuyen al manejo y estudio de la obra, así como una cronología que la sitúa en su adecuado contexto.

Immanuel Kant

Crítica de la razón práctica

ePub r1.1
Titivillus 05.12.2019

Título original: *Kritik der praktischen Vernunft*
Immanuel Kant, 1788
Traducción: Roberto Rodríguez Aramayo

1. Edición de Rosenkranz (1838): Esta edición incluyó notas y comentarios del filósofo Karl Rosenkranz.
2. Edición de Kirchmann (1869): Esta edición fue preparada por el filósofo Julius Kirchmann.
3. Edición de la Academia Prusiana de Ciencias (1902-1955): Esta edición forma parte de la serie "Kant's Gesammelte Schriften" (Obras completas de Kant).

Índice de contenido

Cubierta

Crítica de la razón práctica

Estudio preliminar
I. La biblia de la filosofía moral moderna y contemporánea
1. Génesis de la obra
2. A la búsqueda de un método científico
3. En torno al enigma de la libertad
4. De la felicidad como un corolario imprescindible
5. El punto de vista del espectador imparcial
II. ¿Por qué no es inútil una nueva traducción de la Crítica de la razón práctica?

Crítica de la razón práctica
Prólogo
Introducción. Acerca de la idea de una Crítica de la razón práctica
Primera parte de la Crítica de la razón práctica. Teoría elemental de la razón pura práctica
Libro primero. La Analítica de la razón pura práctica
Capítulo primero. Sobre los principios de la razón pura práctica
§ 1. Definición
Escolio
§2. Teorema I
§3. Teorema II
Corolario
Escolio i
Escolio ii
§4. Teorema III
Escolio
§5. Problema I
§6. Problema II

Escolio
§7. Ley básica de la razón pura práctica
Escolio
Corolario
Escolio
§8. Teorema IV
Escolio I
Escolio II
I En torno a la deducción de los principios de la razón pura práctica
II Del derecho que asiste a la razón pura, en su uso práctico, a un acrecentamiento que no le resulta posible en el uso especulativo
Capítulo segundo. Acerca del concepto de un objeto de la razón pura práctica
Sobre la típica de la capacidad de juzgar pura práctica
Capítulo tercero. En torno a los móviles de la razón pura práctica
Aclaración crítica a la Analítica de la razón pura práctica
Libro segundo. Dialéctica de la razón pura práctica
Capítulo primero. De una dialéctica de la razón pura práctica en general
Capítulo segundo. Sobre la dialéctica de la razón pura en la determinación del concepto de sumo bien
I La antinomia de la razón práctica
II Disolución crítica de la antinomia de la razón práctica
III Acerca del primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa
IV La inmortalidad del alma como un postulado de la razón pura práctica
V La existencia de Dios como un postulado de la razón pura práctica
VI Sobre los postulados de la razón pura práctica en general
VII ¿Cómo es posible pensar una ampliación de la razón pura desde un punto de vista práctico sin ampliar con ello al mismo tiempo su conocimiento en cuanto razón especulativa?
VIII Del asentimiento instado por una exigencia de la razón pura
IX En torno a la determinación práctica del ser humano y la sabia proporción de sus capacidades cognitivas al adecuarse a ese destino
Segunda parte de la Crítica de la razón práctica. Metodología de la razón pura práctica
Colofón

Apéndices
Bibliografía
Cronología
Índice onomástico y de corrientes filosóficas
Índice de conceptos y temas
Índice de obras

Autor

Notas

Estudio preliminar

En cuanto se deja oír la voz del deber, se acallan
los cantos de sirena de la felicidad.

I. Kant, Reflexión 7315; Ak. XIX, 312.

I. La *biblia* de la filosofía moral moderna y contemporánea

Sin duda, la *Crítica de la razón práctica* puede ser presentada como una *biblia*[1] para el pensamiento moral de la modernidad, por la sencilla razón de que todavía sigue suponiendo una referencia inexcusable para nuestra reflexión ética contemporánea, tal como viene a testimoniar la raigambre kantiana de grandes corrientes actuales cuales son, verbigracia, la teoría ralwsiana de la justicia y la ética discursiva de Habermas. Todas las teorías morales posteriores al formalismo ético kantiano han ido viéndose obligadas a confrontarse con sus planteamientos, ya sea para criticarlos o asumirlos parcialmente. Incluso sus más preclaros detractores no han dejado de invocar su indiscutible autoridad para reforzar sus propios principios, intentando adaptar las premisas morales de Kant a su posición, por antagónica que pudiera ser ésta[2]. Y es que, como bien ha escrito José Luis Villacañas, «el pensamiento moral de Kant posee una extraordinaria capacidad de fascinación, propia de los enigmas formales, de los grandes puzzles del pensamiento[3]», aun cuando también sea cierto que su

capacidad para seducirnos en el plano teórico lleve aparejada, sin embargo, una incapacidad para motivarnos a la hora de actuar[4].

1. Génesis de la obra

Si Kant redactó la primera *Crítica* en unos cinco meses, después de haber trabajado durante doce años en ella sin publicar ninguna otra cosa, la segunda fue concebida y escrita con una inusitada rapidez, dado que podría haber sido escrita en la primavera y (a lo sumo) el verano de 1787 sin contar con apuntes o borradores previos[5]. Eso no significa, desde luego, que Kant no tuviera en mente dar a la imprenta un trabajo sobre filosofía moral desde mucho tiempo atrás, nada menos que veintidós años. Pues el día de San Silvestre del año 1765 Lambert recibió una carta donde Kant le comunicaba que se proponía urdir un trabajo sobre los *Principios metafísicos de la filosofía práctica*[6]. Veintiocho meses más tarde dicho trabajo parecía poder verse acabado en el plazo de un año y Herder tiene noticia también de su título, a saber, *Metafísica de las costumbres*[7]. Este proyecto se ve postergado a causa de su salud y sus ocupaciones, pero Kant no deja de informar a un corresponsal que sigue trabajando en su *Indagación sobre la sabiduría moral pura*[8]. Al comienzo de la llamada «década del silencio» (en que, ocupado entre otras cosas con la *Crítica de la razón pura*, Kant no publica nada en absoluto) escribe a Marcus Herz y le dice que trabaja en un libro titulado *Los lindes de la sensibilidad y de la razón*, el cual contendrá, junto a una teoría de las manifestaciones o «fenomenología», los elementos de una teoría de la moral, del gusto y de la metafísica[9]. En una segunda carta, fechada el 21 de febrero del año 1772, Kant insiste ante Herz en que la parte sobre metafísica contendrá un apartado acerca de «los últimos fundamentos de la moralidad[10]».

Los tres meses que Kant se había dado para culminar este trabajo transcurren sin más y, a finales de 1773, vuelve a comentar con Herz el proyecto de forjar una «filosofía transcendental» —que ya denomina «crítica de la razón pura»— dividida en una Metafísica de la naturaleza y una Metafísica de las costumbres[11]. Sin embargo, la primera *Crítica* no se

publicará sino en 1781 y, en lo que atañe a esta segunda parte de índole práctica tantas veces prometida, sólo le concede algunas páginas en «El canon de la razón pura[12]», donde por lo demás no pretende responder a la segunda de sus célebres preguntas, la del «qué debo hacer», y se ocupa tan sólo de la tercera, o sea, de la cuestión concerniente a «qué puedo esperar, si hago lo que debo[13]». Como no podía ser de otro modo, este somero tratamiento de los problemas prácticos deja insatisfecho a Kant, quien en 1783 confiesa hallarse trabajando en la primera parte de su ética[14]. La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* verá finalmente la luz en abril de 1785 y no está muy claro que por entonces Kant encontrara del todo imprescindible redactar una segunda *Crítica*[15], preocupado como estaba porque no fuese a tener tiempo de culminar su tarea[16].

A decir verdad, Kant pareció conformarse con lo expuesto en el tercer apartado de la *Fundamentación*, cuyo título es justamente «Tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica» y, entendiendo que ya había trazado los principales rasgos de tal crítica[17], se propuso «acometer sin demora la elaboración de la *Metafísica de las costumbres*[18]». Sin embargo, sólo unos meses después encontraba necesario dedicar todavía un par de años a revisar la metafísica teórica, «para ganar tiempo en lo tocante al sistema de la filosofía práctica[19]». De hecho, se diría que incluso le tentó aprovechar su revisión de la primera *Crítica* para incluir allí la segunda, según se desprende del anuncio aparecido en el número 276 de la *Allgemeine Literaturzeitung* el 21 de noviembre del año 1786:

> Asimismo —cabe leer en dicho anuncio—, a la *Crítica de la razón pura especulativa* contenida en la primera edición, se añadirá en esta segunda una *Crítica de la razón pura práctica*, que puede servir para preservar contra cualesquiera objeciones hechas o por hacer al principio de la moralidad y para culminar el conjunto de las indagaciones críticas que deben preceder al sistema de la filosofía de la razón pura[20].

Pero, como bien sabemos, esto no fue así, y el 25 de junio del año 1787 Kant escribe: «tengo casi ultimada mi *Crítica de la razón práctica* y confío en poder hacerla llegar al impresor de Halle la próxima semana[21]». En cualquier caso, ya estaba en manos del editor al menos desde primeros de septiembre[22], aunque la utilización de nuevos caracteres hizo que su composición tipográfica no estuviera lista sino en diciembre.

Aunque no lo sepamos a ciencia cierta, quizá el impresor se tomó más tiempo para su tarea que nuestro autor en redactar esta obra. El prólogo puesto a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* está fechado en abril de 1787, sin que parezca probable que Kant comenzara esta nueva redacción con anterioridad a esa fecha. Y, de otro lado, el impresor cuenta ya en su poder con la *Crítica de la razón práctica* cuando menos desde comienzos de septiembre o puede que bastante antes. Resulta sencillamente sorprendente. Comoquiera que sea, entre 1786 y 1787, Kant se las ingenia para compatibilizar sus clases con su nuevo cargo de rector[23], además de publicar los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, redactando a renglón seguido y en un plazo asombrosamente breve nada menos que la *Crítica de la razón práctica*. Con estos datos en la mano, sus lectores quedarán mejor dispuestos a disculpar su peculiar estilo, plagado de continuas interpolaciones que acaso una revisión reposada hubiera podido paliar, ya que su hilo discursivo hubo de verse dictado por una súbita inspiración, donde se solventaban problemas largamente meditados. Kant contó para ello con dos acicates fundamentales. Por un lado, es obvio que quiso responder a las objeciones formuladas contra la *Fundamentación*[24], así como contra el tratamiento dado a la libertad en su *Crítica de la razón pura*[25], mientras que, por otro lado, necesitaba presentar un escrito cuya estructura metodológica guardase una simetría con la primera *Crítica*, a fin de subrayar que nos las habernos con dos usos (el práctico y el especulativo) de una única razón. Sin haberlo planeado, Kant hizo lo mismo que había hecho al escribir los *Prolegómenos* para hacer más accesible la *Crítica de la razón pura*, tratando los mismos problemas con un método analítico en lugar de uno sintético, sólo que ahora su *Fundamentación* (es

decir, los prolegómenos a la metafísica de las costumbres) había ido por delante de la *Crítica de la razón práctica*.

2. A la búsqueda de un método científico

Como hemos visto, Kant acababa de revisar su *Crítica de la razón pura* y esto le hace acariciar el proyecto de dotar a la *Crítica de la razón práctica* con una estructura similar, por artificiosa que pudiera resultar ésta en ocasiones. En un momento dado se felicita por semejante simetría, subrayando que

> cada paso que se da con la razón pura, incluso en el ámbito práctico […] guarda de suyo tan cabal correspondencia con todos los hitos de la crítica de la razón teórica, como si cada uno de tales pasos se hubiera fraguado deliberadamente para procurar esa confirmación; tal correspondencia […] lejos de ser buscada en modo alguno, viene a presentarse por su cuenta y causa con ello tanta sorpresa como admiración» (A 190[26]).

A mi modo de ver, este pasaje se comenta por sí solo. No es la única vez en que Kant parece querer persuadirse ante todo a sí mismo y, de paso, a sus lectores. En la Analítica, por ejemplo, insistirá en que dentro de la razón práctica se da una «total analogía con la teórica, sólo que siguiendo un orden inverso» (A 161), al ir la «Lógica transcendental» por delante de la «Estética», «si se me permite —apostilla él mismo— utilizar estas denominaciones que resultan inadecuadas aquí sólo en aras de semejante analogía» (A 161). Con todo, no deja de reconocer que, junto al descubrimiento de notables analogías entre los usos téorico y práctico de la razón, también se detectan diferencias no menos notables, dado que, mientras en el primer caso podían tomarse prestados de las ciencias algunos ejemplos, en el segundo no cabía hacer otro tanto (cf. A 162-163). Aunque, pese a todo, Kant no deja de intentarlo, empeñado como está en aplicar un método científico también al terreno de la filosofía moral, para poner a ésta en pie de igualdad con la física o las matemáticas, es decir, con las ciencias

en sentido estricto. De ahí su recurrente invitación a proceder como lo hacen los químicos y realizar en cuanto ello sea menester «un experimento con la razón práctica de cualquier ser humano, para diferenciar el fundamento de determinación moral —puro— del empírico, al añadir a una voluntad afectada empíricamente —v. g., a la de quien mentiría gustosamente porque puede ganar algo con ello— la ley moral como fundamento de determinación» (A 165).

Aun cuando seguramente hubiera preferido poder contar con el refrendo de las matemáticas, como luego veremos, Kant propone descomponer los ejemplos morales

> en sus conceptos elementales con un procedimiento similar al de la *química*, emprendiendo reiterados experimentos en el entendimiento humano común, destinados a *diferenciar* el ingrediente empírico del componente racional que pueda encontrarse en tales ejemplos, ya que dicho procedimiento puede damos a conocer ambos elementos en su estado *puro* y hacemos conocer con certeza lo que cada uno de ellos puede conseguir por sí solo, con lo cual quedarán conjuradas esas *inspiraciones geniales* que, como suele suceder con los adeptos a la piedra filosofal, prometen tesoros de ensueño y dilapidan los auténticos, al no seguir método alguno para su investigación y conocimiento de la naturaleza» (A 290-291).

Gracias a este proceder similar al del químico la ética dispondría de su propio laboratorio para realizar sus propios experimentos. Al descomponer las posibles motivaciones en juego para decantar una decisión determinada, «sucede como cuando el químico añade álcali a una solución calcárea en espíritu de sal, éste abandona pronto a la cal, se fusiona con el álcali y la cal se precipita hacia el fondo» (A 165); de igual modo, merced a una metodología parecida, la razón pura práctica se despojaría del beneficio particular para fusionarse con aquello que le infunde respeto hacia su propia persona: la ley moral. La teoría moral kantiana se sustenta en una cosmovisión metafísica, pues no cabe calificar de otro modo a la distinción transcendental entre manifestaciones fenoménicas y cosas en sí[27], mas esta nueva metafísica que quiere instaurar la filosofía kantiana con su sistema

crítico pretende utilizar un método parangonable con el de cualquier otra ciencia, de suerte que —según Kant— «la crítica es a la metafísica habitual de las escuelas como la *química* es a la *alquimia*, o como la *astronomía* es a la *astrología* adivinatoria[28]». Tal es el transfondo de la famosa frase con que se cierra esta segunda *Crítica*: «el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí».

Fascinado por los extraordinarios avances que las matemáticas han procurado a la física, a Kant le hubiera encantado saber aplicarlas al ámbito moral, tal como Newton (su paradigma de cientifismo[29]) lo hizo con las ciencias de la naturaleza. Quizá influenciado también por el modo en que Spinoza quiso demostrar su *Ética* según el orden geométrico, Kant imprime al primer capítulo del texto que nos ocupa un aire de tratado matemático donde hay teoremas, demostraciones, corolarios, problemas y escolios. Y lejos de sentirse agraviado con uno de sus críticos que, al reseñar la *Fundamentación*, se preguntaba: «¿acaso debe reducirse toda la reforma moral de Kant a una *nueva fórmula*?», nuestro autor le responde pletórico de orgullo que justamente ha dado en el clavo con esa observación, pues

> ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad e inventar ésta por vez primera?, como si el mundo hubiese permanecido hasta él ignorante de lo que sea el deber o hubiera estado sumido en un continuo error a este respecto; sin embargo, quien sabe lo que significa para el matemático una *fórmula*, la cual determina con entera exactitud y sin equivocarse todo cuanto se ha de hacer para resolver un problema, no tendrá por algo insignificante y superfluo una fórmula que haga eso mismo con vistas a cualquier deber en general (A 14 nota).

Su principio ético, al ser de carácter formal, pretende homologarse a un axioma de índole matemática y las matemáticas quedan erigidas en su término de comparación por excelencia;

> puesto que todos los principios para determinar la voluntad, excepto la única ley de la razón pura práctica (la ley moral), son todos ellos empíricos […] habrán de ser separados del supremo principio moral sin

> incorporarlos jamás a éste como condición, pues esto suprimiría todo valor moral al igual que la mezcla empírica con los principios geométricos anula toda evidencia matemática, siendo dicha evidencia lo más eximio que alberga en su seno las matemáticas hasta el punto de preceder a cualquier utilidad suya (A 167[30]).

Bajo esas definiciones que se desgranan en los teoremas del mencionado primer capítulo y van quedando explicitadas tanto en sus aforísticos corolarios como en los amplios escolios u observaciones que preceden al planteamiento de ciertos problemas, late la tesis que Kant pretende sustentar aquí, a saber:

> la *Crítica de la razón práctica* asume una tarea y ésta no consiste sino en arrebatarle a la razón empíricamente condicionada su jactancia de pretender proporcionar con total exclusividad el fundamento para determinar nuestra voluntad; el uso de la razón pura es el único *inmanente* una vez que se haya establecido su existencia, en cambio ese uso empíricamente condicionado que presume de ser autocrático es *transcendente*, pues se traduce en exigencias y mandatos que transcienden totalmente su dominio (A 31).

Contra lo que se le suele reprochar al formalismo ético, Kant está convencido de que su moral sólo exige del hombre cuanto está en su mano y que si hay algo reservado para dioses o titanes es justamente lo contrario, es decir, lograr que un principio de índole no formal pueda generar leyes universales y necesarias.

> Pues allí donde generalmente una ley de la naturaleza hace que todo resulte armónico —leemos en el escolio del tercer teorema—, aquí por contra, cuando se pretende otorgar a la máxima esa universalidad propia de una ley, se sigue lo más contrario a la coincidencia, el más rudo antagonismo, así como el total exterminio de la propia máxima y de su propósito; ya que la voluntad de todos no alberga entonces a uno y el mismo objeto, sino que cada cual cobija el suyo (su propio bienestar), el cual puede avenirse desde luego por casualidad con los propósitos ajenos que se orientan igualmente hacia sí mismos, mas tal

> cosa no basta ni mucho menos para una ley, porque las excepciones que ocasionalmente queda uno autorizado a hacer son ilimitadas y no pueden verse comprendidas en modo alguno bajo una regla universal (A 50).

A su modo de ver, «satisfacer el mandato categórico de la moralidad se halla siempre a nuestro alcance, mientras que hacer lo propio con una prescripción práctica empíricamente condicionada sólo resulta posible muy de vez en cuando y con respecto a un único propósito» (A 64-65). Con todo, su propuesta presenta otra ventaja que le parece todavía mucho más relevante y es la de que, gracias a ese imperativo categórico, «uno juzga entonces que puede hacer algo al cobrar consciencia de que debe hacerlo, reconociendo en su fuero interno aquella libertad que hubiera seguido siéndole desconocida sin contar con la ley moral» (A 54; cf. A 171 y A 283).

3. En torno al enigma de la libertad

En efecto, Kant cree resolver (o más bien disolver) gracias a su planteamiento ético el mayor y más insondable de los enigmas, cual es el de la libertad humana, y afirma que «nunca se hubiera dado la proeza de introducir la libertad en la ciencia, de no haber comparecido la ley moral y si con ella no nos hubiera impuesto ese concepto la razón práctica» (A 54). Dentro de su pensamiento, es «la *ley moral*, de la cual cobramos una consciencia inmediata (tan pronto como nos trazamos máximas de la voluntad), aquello que se nos brinda *en primer lugar* y nos conduce directamente al concepto de libertad» (A 53), puesto que «la ley moral no expresa sino la *autonomía* de la razón pura práctica, o sea, la libertad» (A 59). La ley moral nos permite obrar «como si merced a nuestra voluntad tuviese que surgir al mismo tiempo un ordenamiento de la naturaleza» (A 76), es decir, como si pudiéramos introducir algo nuevo al margen del inexorable mecanicismo de la concatenación causal. Ante los ojos de Kant, sólo la ley moral «sirve como principio deductivo de una capacidad impenetrable que ninguna experiencia puede probar: la libertad» (A 82). A

ésta se consagra en realidad todo el prólogo de la *Crítica de la razón práctica*, donde se sostiene que «la libertad es algo efectivo, dado que su idea se revela por medio de la ley moral, siendo también la única entre todas las ideas de la razón especulativa de cuya posibilidad *sabemos* algo *a priori*, por cuanto supone la condición de esa ley moral que sí conocemos» (A 5). Pocos pasajes de Kant han sido más citados que la primera nota del mencionado prólogo:

> si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad, ya que, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a *admitir* algo así como lo que sea la libertad, pero, si no hubiera libertad, *no* cabría en modo alguno *dar con* la ley moral dentro de nosotros (A 5 nota).

Esto es lo que le movió realmente a escribir la segunda *Crítica*: poder presentar a la libertad como una clave de bóveda para todo el sistema crítico[31].

Kant es muy consciente de que, a primera vista, «parece absurdo pretender encontrar en el mundo sensible un caso que, al hallarse siempre bajo la ley natural, se preste a que le sea aplicada una ley de la libertad y con ello quede concretada en él la idea suprasensible del bien moral» (A 120). Ciertamente, su honestidad intelectual no esquiva el problema, sino que por el contrario lo plantea en toda su crudeza: «cómo pueda una ley constituir por sí misma e inmediatamente un fundamento para determinar la voluntad (lo cual resulta sustantivo para toda moralidad) supone un problema insoluble para la razón humana y equivale a plantearse cómo es posible una voluntad libre» (A 128). Por eso, más que proceder a demostrarla, se considerará muy afortunado «si podemos cerciorarnos satisfactoriamente de que no ha lugar para ninguna prueba sobre su imposibilidad y, gracias a esa ley moral que postula dicha libertad, nos vemos tan instados como autorizados para admitirla» (A 168). Tras definir la libertad como «independencia del mecanismo de toda naturaleza» (A 155) e «independencia de la voluntad respecto de cuanto sea ajeno a la ley

moral» (A 167-168), nos recordará que todo cuanto se halla inmerso en el tiempo está determinado por condicionamientos anteriores cuyo efecto es inmodificable al escapar a nuestro control. Así las cosas, Kant se pregunta esto: «si ante quien ha cometido un robo, mantengo que tal acto es una consecuencia necesaria según la ley natural de la causalidad, en base a los fundamentos de determinación del tiempo precedente, y era imposible que no tuviera lugar, ¿cómo puede entonces el juicio conforme a la ley moral introducir aquí una enmienda y presuponer que sí hubiera podido dejar de hacerse, al decir la ley que hubiera debido dejar de hacerse? En otras palabras, ¿cómo puede calificarse de totalmente libre a quien, en el mismo punto del tiempo y a propósito de la misma acción, se halla sometido a una inexorable necesidad natural?» (A 171). Si se quiere salvaguardar la libertad —se responde a sí mismo—, «no queda otro camino que atribuir la existencia de una cosa en cuanto sea determinable en el tiempo, así como también la causalidad conforme a la ley de la necesidad natural, simplemente al fenómeno, atribuyendo sin embargo la libertad a ese mismo ser como cosa en sí misma» (A 170). Y añade: «se dirá que la solución aquí propuesta para esta dificultad es demasiado difícil a su vez y resulta poco susceptible de ser expuesta con claridad, mas ¿acaso cualquier otra de las que se han intentado o quepa intentar es más sencilla y comprensible?» (A 184).

Al encarar este problema, la pluma de Kant se afila y escribe sus mejores páginas[32]. Es evidente que se trata de algo sobre lo cual ha meditado durante mucho tiempo.

> Cabe conceder —nos dice— que si nos fuera posible poseer tan honda penetración en un ser humano, tal como su modo de pensar se deja ver mediante acciones externas e internas, de suerte que hasta el móvil más insignificante nos fuera confesado, y conociéramos también todas esas ocasiones exteriores que inciden sobre dichos móviles, podría calcularse la conducta de un ser humano en el futuro con esa misma certeza que permite pronosticar los eclipses del sol o de la luna y, pese a todo, podría mantenerse junto a ello que tal ser humano es libre (A 177-178).

¿Cómo es ello posible? Porque, a su juicio, cuando se trata de la ley moral, «la razón no reconoce ninguna diferencia temporal y se limita a preguntar si el acontecimiento me pertenece como acto» (A 177). No ve otra forma de preservar la imputación, auténtica *conditio sine qua non* de cualquier teoría ética. Para ello Kant acuñará su metáfora del tribunal de la conciencia. Uno puede intentar explicar sus actos mediante las alegaciones de un abogado defensor, apelando a las circunstancias y a cuanto pueda ocurrírsele a tal efecto, mas eso no le servirá para justificarse ni exonerar su responsabilidad.

> Un ser humano —dejó escrito Kant— puede rebuscar cuanto quiera al evocar cierto comportamiento contrario a la ley, para escenificarlo como un desliz inintencionado, como una simple imprevisión de la que no cabe nunca sustraerse por completo y, en definitiva, como algo a lo cual se vio arrastrado por el torrente de la necesidad natural, declarándose inocente por todo ello. Sin embargo, descubre que aquel *abogado defensor*, al hablar a su favor, no puede hacer acallar de ningún modo a ese *fiscal acusador* ubicado en su fuero interno, si es consciente de que cuando perpetró esa injusticia se hallaba en sus cabales, o sea, en el uso de su libertad, y aun cuando se *explique* su falta por cierta mala costumbre contraída mediante un paulatino descuido sobre uno mismo, e incluso llegue hasta el extremo de poder verla como una consecuencia natural del proceso recién descrito, todo ello no puede ponerle a salvo de la *autocensura* y los reproches que se hace a sí mismo (A 175-176).

Desde luego, todo este discurso da por supuesto que nuestra razón práctica posee una voz con la cual «hace temblar incluso al criminal más audaz, obligándole a esconderse ante su mirada» (A 142[33]). A quien le resulte oneroso pagar aquel peaje metafísico implícito en esa distinción entre fenómeno y noúmeno con que Kant viene a disolver el enigma de la libertad, puede acudir a la reformulación del mismo problema hecha por Javier Muguerza, para quien el comportamiento ajeno sí podría ser enfocado bajo la óptica del necesitarismo causal en pos de alguna comprensión, mas esa lente nunca debe servir para enjuiciar la propia

conducta, salvo que nos hallemos dispuestos a dejar de ser personas o sujetos morales:

> Cuando nosotros describimos las acciones de nuestros semejantes no es del todo ilegítimo que lo hagamos en términos causales, explicándonos su conducta en virtud de los condicionamientos naturales o sociales que les llevan a comportarse de tal o cual manera. La atribución de tales relaciones de causa-efecto pudiera resultar en ocasiones discutible, pero lo cierto es que se acostumbra a llevarla a cabo. Y así es como decimos, por ejemplo, que «dadas las circunstancias Fulano no podía actuar de otra manera». Así es como hablamos de Fulano en *tercera persona*. ¿Pero podríamos hacer otro tanto cuando cada uno de nosotros habla en nombre propio y se refiere a sí mismo *en primera persona*? Bien miradas las cosas, hablar así sería sólo una excusa para eludir *nuestra responsabilidad moral*, la responsabilidad que a todos nos alcanza por nuestros propios actos. Cuando diga «no pude actuar de otra manera» o «las circunstancias me obligaron a actuar como lo hice», estaré sencillamente dimitiendo de mi condición de persona, para pasar a concebirme como una cosa más, sometida como el resto de las cosas a la forzosa ley de la causalidad. O, con otras palabras, estaría renunciando a la humana carga de ser dueño de mis actos[34].

4. De la felicidad como un corolario imprescindible

Otro de los reproches más habituales que suele recibir el formalismo ético kantiano estriba en su presunto desdén hacia la felicidad, algo que habría sido repudiado por su implacable rigorismo. Seguramente se trata del reproche más injusto entre todos los que pueda recibir su filosofía moral, habida cuenta de que tal cuestión jamás le fue indiferente y, bien al contrario, Kant pasó toda su vida estudiando cómo ingeniárselas para que la felicidad pudiera ocupar un sitio destacado dentro de sus premisas morales[35], según testimonian, aparte de las obras publicadas, muchos fragmentos inéditos cuyas fechas abarcan desde 1764 a 1795, por no aludir a sus lecciones de ética. En la propia *Crítica de la razón pura* Kant aborda

el tema y señala que uno será tanto más feliz cuantas más inclinaciones logre satisfacer, procurando además colmarlas en lo que atañe al grado de su intensidad y a la persistencia de su duración[36]. Tras acuñar esta definición, y siempre dentro del canon de la razón pura, se nos habla de un sistema de moralidad autorrecompensadora donde «la felicidad va ligada a la moralidad y es proporcional a ésta, ya que la libertad misma, en parte impulsada por las leyes morales y en parte restringida por ellas, sería la causa de la felicidad general[37]». La respuesta que recibe allí la pregunta sobre ¿qué debo hacer? no es otra que: «haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz[38]». Quien se comporta moralmente se vuelve digno de la felicidad. Pero es al contestar a la tercera pregunta, la de ¿qué puedo esperar si hago lo que debo?, cuando la felicidad adquiere sin lugar a dudas todo el protagonismo, pues Kant sostiene nada menos que «todo *esperar* se refiere a la felicidad y es, comparado con lo práctico y con la ley moral, lo mismo que el saber y la ley de la naturaleza comparados con el conocimiento teórico de las cosas[39]».

Así pues, nuestra expectativa de felicidad es homologada con una ley natural y, dentro del ámbito práctico, es parangonada con el saber dentro del terreno epistemológico. Es evidente que Kant no la desdeña y que, por contra, le concede suma importancia. Otra cosa bien distinta es que se vea obligado a descalificarla como principio moral, a la vista de su absoluta volatilidad. El gran problema de la felicidad es que —según observa Kant en más de un lugar— sea un veleidoso ideal de la imaginación y tenga un carácter tan inestable que, aun cuando la mismísima naturaleza quisiera doblegarse puntualmente a los caprichosos antojos de nuestro voluble arbitrio, postrándose a sus pies, nunca lograría concordar del todo con ese titubeante concepto que tan pronto ciframos en una cosa como, al cabo de un segundo, en la contraria[40]. Para Kant «por desgracia, la noción de felicidad es un concepto tan impreciso que, aun cuando cada hombre desea conseguir la felicidad, pese a ello nunca puede decir con precisión y de acuerdo consigo mismo lo que verdaderamente quiera o desee[41]». La senda que conduce hacia la felicidad supone un auténtico laberinto en donde abundan las encrucijadas y sólo es una cuestión de suerte que acertemos a escoger la ruta más idónea para cada instante; «la voluntad que

sigue la máxima de la felicidad titubea, entre sus móviles, sobre lo que debe decidir, ya que pone las miras en el éxito y éste no puede ser más incierto[42]». Su logro no depende tanto de nosotros como del azar, esto es, de que se produzca una fortuita coincidencia entre nuestros propósitos y las circunstancias deparadas por aquellas leyes que rigen mecánicamente la naturaleza, con lo que para ser feliz se ha de tener simplemente suerte, o sea, que uno ha de verse favorecido casualmente por la fortuna. En definitiva, «la felicidad abarca todo (y también únicamente) cuanto la naturaleza puede procurarnos, mientras que la virtud contiene aquello que sólo el hombre puede darse o quitarse a sí mismo[43]». Y entre lo que uno puede darse o quitarse no deja de hallarse la verdadera felicidad.

Después de todo, Kant no puede asumir que la «felicidad sea únicamente un premio a la astucia o una especie de lotería en la ruleta del azar[44]». Y, al igual que Weber en la rueda de la historia, Kant quiere poner su mano en la rueda del azar para controlar su giro y asegurarse del resultado. Pese a que la felicidad es presentada como el contrapeso del deber[45], tampoco dejará de ser caracterizada como deber indirecto: «Asegurar su propia felicidad es un deber (cuando menos indirecto), pues el descontento | con su propio estado, al verse uno apremiado por múltiples preocupaciones en medio de necesidades insatisfechas, se convierte con facilidad en una gran *tentación para transgredir los deberes*[46]». Perseguir la propia felicidad puede verse permitido desde un punto de vista moral, siempre que represente un medio para desbrozar el camino hacia la moralidad[47]. Lo que nunca puede constituir es un deber en sí mismo, ni ser objeto de un imperativo categórico. «Un mandato conforme al cual cada uno debiera tratar de hacerse feliz sería bastante absurdo, porque nunca se ordena a nadie aquello que ya quiere inevitablemente de suyo; únicamente habría que mandarle, o más bien brindarle, las medidas a tomar, habida cuenta de que no puede todo cuanto quiere» (A 65[48]). Mas esta diferenciación entre los principios de felicidad y moralidad no equivale para Kant a una contraposición entre ambos, ni tampoco pretende «que se deba *renunciar* a las demandas de felicidad, sino sólo que *no* se les preste *atención* al tratarse del deber» (A 166).

Es más, incluso existe un tipo de felicidad que, lejos de ser un regalo concedido caprichosamente por la fortuna, sólo puede reportarnos el cumplimiento del deber y por lo tanto depende únicamente de nosotros mismos. En este sentido, en la *Crítica de la razón práctica* Kant plantea un crucial interrogante que se responde a renglón seguido: «¿acaso no hay una palabra que designe, no un disfrute como el de la felicidad, pero sí un encontrarse a gusto con la existencia, un análogo de la felicidad que ha de acompañar necesariamente al ser consciente de la virtud? ¡Claro que sí! Esa palabra es "*autosatisfacción*", esto es, el *hallarse contento con uno mismo*» (A 211-212). Ahora bien, Kant insiste hasta la saciedad en que semejante «recompensa o salario de la virtud» no puede ser confundido con el motivo del obrar moral, sino que se trata de una consecuencia necesaria del mismo[49]. «El eudemonismo se mueve, pues, en un estéril círculo vicioso donde se toma por *causa* del comportamiento lo que sólo es una *consecuencia o corolario* suyo[50]».

Esta convicción se fue acrisolando durante los muchos años en que Kant exploró cómo cabía involucrar a la felicidad en su pensamiento ético. De hecho, mucho antes que a sus lectores, Kant se la había participado a sus alumnos de filosofía moral, a quienes explicaba que, aun cuando «la felicidad no es el fundamento ni el principio de la moralidad, sí es en cambio un corolario necesario de la misma[51]». Y ello en un doble sentido. Por una parte, se tiene garantizada esa «felicidad que no consiste en la mayor suma de placeres, sino en el gozo proveniente de la consciencia de hallarse uno satisfecho con su autodominio, lo cual constituye la condición formal de la felicidad, aunque también sean necesarias (como en la experiencia) otras condiciones materiales[52]». He aquí el origen de su formalismo ético. Sin esta condición formal, el ser humano experimenta —según Kant— un autodesprecio que le despoja de su autoestima y pierde con ello el mayor valor de la vida[53]. Pero Kant no se conforma con este sosiego que genera el no dar pie a los remordimientos de la conciencia y entiende que quien obra moralmente también tiene derecho a esperar el poder disfrutar de la otra felicidad (la material). «Porque precisar de la felicidad, ser digno de ella y, sin embargo, no participar en la misma es algo que no puede compadecerse con el perfecto querer de un ente racional que

fuera omnipotente, cuando imaginamos un ser semejante a título de prueba» (A 199).

5. El punto de vista del espectador imparcial

Eso es lo que supone fundamentalmente Dios para Kant, un experimento mental, una hipótesis de trabajo en su laboratorio moral. Así lo certifican estas líneas escritas al final de sus días en el denominado *Opus postumum*: «Dios no es un ser exterior a mí, sino un pensamiento dentro de mí; Dios es la razón ético-práctica y autolegisladora[54]». El mayor atributo de semejante condicional contrafáctico es la imparcialidad. Y, ante una razón imparcial que fuera omnipotente, quien se hace digno de ser feliz merced a un comportamiento moral tendría que poder disfrutar también de su anhelada felicidad. Tal conjunción entre virtud y felicidad es lo que Kant da en llamar *sumo bien*, lo cual constituiría el objeto que ordena propiciar la ley moral. No se trata en realidad sino de un horizonte utópico, en pos del cual quien obra moralmente promovería con sus acciones un mundo mejor (cf. A 226). Si supiéramos con certeza que hay algo así como un Dios justiciero, no habría lugar alguno para la ética, pues entonces

> la mayoría de las acciones conformes a la ley se deberían al miedo, unas cuantas a la esperanza y ninguna al deber, con lo que no existiría en absoluto el valor moral de las acciones, es decir, lo único de que depende el valor moral de la persona, e incluso del mundo, a los ojos de la suprema sabiduría.
>
> El comportamiento del ser humano […] se transmutaría en un simple mecanismo donde, como en un teatro de marionetas, todos gesticularían convenientemente, mas no se descubriría ninguna vida en las figuras. Pero todo está dispuesto de muy otra manera para nosotros y […] sólo tenemos una perspectiva muy enigmática del futuro, de suerte que el regidor del mundo sólo nos deja conjeturar su existencia y su grandeza sin distinguirla o evidenciarla claramente; en cambio, la ley moral depositada dentro de nosotros, sin prometemos o amenazarnos nada con seguridad, exige de nosotros un respeto

> desinteresado y sólo entonces nos permite vislumbrar en lontananza el reino de lo suprasensible (A 265-266),

o sea, «una idea práctica que necesariamente ha de oficiar como un *arquetipo* al cual aproximarse hasta el infinito» (A 58) en un progreso asintótico[55].

«Quien es íntegro puede muy bien decir: *quiero* que haya un Dios» (A 258), sentencia Kant en su *Crítica de la razón práctica*, donde postula nada menos que la existencia divina como condición de posibilidad para el sumo bien. Nos encontramos aquí ante una de las tesis kantianas que peor han sido comprendidas por sus propios admiradores. Alguien que se consideró a sí mismo como el mejor intérprete de Kant no supo disimular su profunda decepción. Me refiero a Schopenhauer, quien entiende que dicho postulado asentaría sobre bases teológicas la moral kantiana y caricaturiza este presunto coqueteo con la teología comparando a Kant «con un hombre que en un baile de máscaras corteja durante toda la noche a una bella enmascarada ilusionado por hacer una conquista, hasta que ella finalmente se descubre y se da a conocer como… su mujer[56]». Heinrich Heine fue aún más lejos en su sátira y en ella Kant es equiparado con una especie de Robespierre que guillotina teóricamente a la divinidad, para pasar a resucitarla luego por compasión hacia su fiel criado Lampe.

> Kant —escribe Heine— ha tomado el cielo por asalto y ha pasado a cuchillo a toda la guarnición. Veis que yacen sin vida los guardias de corps ontológicos, cosmológicos y psicoteológicos; la misma deidad, privada de demostración, ha sucumbido; ya no hay misericordia divina, ni bondad paternal, ni recompensa futura para las privaciones actuales; la inmortalidad del alma está en la agonía. No se escuchan sino estertores y gemidos. Y el viejo Lampe, afligido espectador de esta catástrofe, deja caer su paraguas; córrenle por el rostro gruesas lágrimas y sudor de angustia. Entonces Kant se enternece y demuestra que no solamente es un gran filósofo, sino también un hombre bueno; reflexiona y dice con aire entre bonachón y malicioso: «Es preciso que el viejo Lampe tenga un Dios, sin lo cual no puede ser feliz el pobre hombre. Así pues quiero muy de veras que la razón práctica garantice

la existencia de Dios». Como consecuencia de este razonamiento, Kant distingue entre razón teórica y razón práctica, para utilizar ésta como una varita mágica y resucitar al Dios que había matado la primera. Es muy posible que Kant emprendiera esa resurrección no sólo por amistad con Lampe, sino por temor a la policía[57].

Sin embargo, el postulado sobre la existencia de Dios posee un significado muy distinto del que denunciaron Heine o Schopenhauer, y sólo tiene por misión el sustentar la creencia de que nuestro proyecto moral no es imposible. Kant lo expresa muy bien con la siguiente ilustración: «El comerciante, para emprender sus negocios, no sólo precisa figurarse que va a ganar algo con ello, sino que, ante todo, debe creerlo, a fin de acometer lo incierto[58]». Aquí, «esta creencia se traduce en la necesidad de aceptar la realidad objetiva de un concepto (el del sumo bien); si pretendemos aproximarnos mediante nuestras acciones al horizonte configurado por esa posible meta, habremos de admitir entonces que dicho objetivo es enteramente posible[59]». Al entender de Kant, «no es preciso creer que existe un Dios, sino que basta con hacerse una idea de un ser tal cuyo poderío no tenga límites en cuanto a la libertad del hombre y su destino[60]». Y esta instancia divina, como veíamos hace un momento, tiene como alias el nombre de *razón pura práctica*. El hombre ha de creer cuanto dicha razón le proponga como deber[61], pues en eso consiste precisamente la quintaesencia de su libertad. «Nadie puede ni debe determinar cuál haya de ser la última cota donde la humanidad tenga que detenerse, así como cuán profundo sea el abismo que reste por salvar entre la idea y su realización, dado que la libertad es capaz de franquear cualquier frontera prefijada[62]».

El Dios kantiano queda incluso supeditado a las reglas de juego decretadas por la razón pura práctica, puesto que ni tan siquiera Dios puede permitirse utilizar a una persona como si fuera una cosa, cual simple medio, sin considerarla simultáneamente un fin en sí mismo (cf. A 237). Su papel se reduce a brindar el punto de vista propio del espectador imparcial, que sanciona o repudia lo que observa[63]. Cuando menos, Christian Garve parece haberlo entendido así, al afirmar que: «el Espectador simpatizante

del cual nos habla Smith equivale de hecho al Legislador kantiano[64]». Sabemos que Adam Smith fue un pensador por el cual Kant sintió una gran predilección[65], pese a que no le nombre casi nunca[66]. En una reflexión que data de 1777 nuestro autor se autoformulaba la siguiente pregunta: «Dentro del sistema de Smith, ¿por qué se inclina el juez imparcial (que no es uno de los participantes) por lo que es universalmente bueno?, y ¿cuál es la razón de que halle cierto bienestar en ello?»[67]. Veinte años después dio con la respuesta: porque aquello que suscita «un entusiasmo tan universal como desinteresado ha de tener necesariamente un fundamento *moral*[68]». Estos dos rasgos atribuidos aquí al entusiasmo, el desinterés y la universalidad son precisamente las notas que caracterizan a lo único que la *Crítica de la razón práctica* reconoce como «sentimiento moral», a saber, el respeto desinteresado y desprovisto de toda particularidad hacia la ley moral[69]. «El verdadero entusiasmo —insistirá Kant en el opúsculo de 1797— se ciñe siempre a lo puramente moral y no puede verse jamás henchido por el egoísmo.»[70]

La revolución francesa es lo que suscita tal entusiasmo en Kant. «Esa revolución —dictamina— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una *simpatía* rayana en el entusiasmo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano.»[71] Esta invocación de la simpatía (una noción que Kant suele rehuir en los años ochenta, cuando escribe las dos primeras *Críticas*) nos recuerda nuevamente al espectador imparcial smithiano[72], cuya función viene a tener los mismos efectos que la ley moral kantiana: «dejarse dominar por la preferencia natural que cada persona tiene por su propia felicidad antes que por la de los otros es algo que ningún espectador imparcial podrá admitir[73]». Kant dirá esto mismo del siguiente modo: «en cuanto se deja oír la voz del deber, se acallan los cantos de sirena de la felicidad[74]». Adoptar el punto de vista del espectador imparcial es lo que viene a sugerir Adam Smith como criterio moral. «Tratemos —nos dice Smith— de examinar nuestra conducta tal como concebimos que lo haría cualquier espectador recto e imparcial[75]», hasta lograr que «no olvidemos ni por un instante el juicio que el espectador imparcial emitiría, […]

acostumbrándonos a observar todo cuanto se refiere a uno mismo con sus ojos; […] así uno logrará identificarse con ese espectador imparcial y casi no sentirá sino lo que dicho gran árbitro de nuestra conducta oriente a sentir[76]».

Puede que tenga razón Garve y que cupiera detectar entre ambos autores un claro parentesco, a través de los paralelismos que cabe observar entre la noción smithiana del espectador imparcial y la razón autolegisladora e igualmente imparcial de Kant (cf. A 199). En todo caso, uno se siente inclinado a pensar que Kant podría haber asumido muy bien este concepto del entusiasmo (del cual no nos habla sino en la década de los noventa) como algo equivalente al sentimiento moral[77], al tratarse de una categoría moral (muy emparentada con el juicio estético de lo sublime) que nos descubre algo descartado por sus premisas morales, cual es que una emoción o un afecto patológico entrañe abnegación y desinterés, en lugar de ser egoísta. Por añadidura, el entusiasmo que viene a embargar al espectador no se diferenciaría demasiado del admirable respeto infundido por la ley moral[78]. Pero es que, además, Kant concede al entusiasmo el mismo tratamiento dispensado a la libertad, puesto que nos encontramos ante un *factum* innegable desde una perspectiva estrictamente moral:

> Qué significa —leemos en un borrador utilizado después para redactar la segunda parte de *El conflicto de las facultades*— el vivo entusiasmo que embarga al simple espectador de la revolución [francesa] y que le lleva a desear ardientemente la culminación de tal empresa, siendo así que la apasionada simpatía mostrada por estos espectadores es enteramente desinteresada; se trata de un *factum* realmente incontestable y, para suscitar un entusiasmo tan universal, ha de afectar al espectador un auténtico interés común a todo el género humano[79].

A buen seguro, esta clave hubiera podido lograr que su ética cobrase una nueva dimensión y resultara más fácil de aplicar. Mas, de todos modos, Kant seguirá siendo un clásico de la filosofía moral en los tiempos venideros, tal como también lo son el Platón de ciertos *Diálogos* y tan sólo un puñado de pensadores más.

II. ¿Por qué no es inútil una nueva traducción de la *Crítica de la razón práctica*?

Afortunadamente, no se ofrece aquí una primicia de la *Crítica de la razón práctica*. Y digo *afortunadamente*, porque son ya muchas las generaciones que, dentro del ámbito de lengua española, han podido acceder, no sólo a esta obra de Kant, sino al conjunto del pensamiento kantiano, gracias a Manuel García Morente.

Su encomiable labor como traductor, lejos de ceñirse a Kant, abarca nombres tales como los de Descartes, Leibniz, Schiller o Husserl, por citar únicamente a los autores más conocidos desde una perspectiva filosófica, puesto que tampoco desdeñó la literatura y tradujo asimismo a escritores como Heine o Stendhal. Por lo que atañe a Kant en concreto, Manuel García Morente vertió al castellano nada menos que las tres *Críticas*[80] y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*[81], haciéndolo directamente del alemán, cuando la costumbre por aquella época era hacerlo a partir del francés. Pero es que además, por si todo esto fuera poco, nos legó también un magnífico estudio que supone la mejor introducción para quienes quieran asomarse por primera vez a la obra de Kant[82].

Así pues, entre nosotros, el nombre de Manuel García Morente se halla indisolublemente asociado al del pensador prusiano, dado que somos muchos quienes hemos leído las principales obras kantianas a través de sus traducciones. Con todo, el paso del tiempo nos ha ido proporcionando ediciones cuidadas e igualmente solventes de los escritos recién enumerados. Así, Pedro Ribas publicó en 1977 su versión de la *Crítica de la razón pura*[83], facilitándonos enormemente su cotejo con el original alemán, al incluir la paginación correspondiente a las ediciones de 1781 y 1787; y más recientemente Mario Caimi nos ha obsequiado con su meticulosa versión publicada en 2009 por la editorial argentina Colihue. De otro lado, en 1991 se publicaba una nueva traducción de la tercera *Crítica*[84], obra de la que, junto a Salvador Mass, yo mismo he ofrecido una segunda versión realizada expresamente para Alianza Editorial, bajo el título de *Critica del discernimiento, o de la facultad de juzgar*, que se ha publicado en 2012, el mismo año en que Nuria Sánchez Madrid ha

publicado su edición bilingüe de la *Primera Introducción* en Escolar y Mayo. También bilingüe fue una edición de la *Fundamentación* aparecida en 1996[85], texto que yo mismo traduciría para Alianza Editorial en 2002 con el título de *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (reeditado en 2012).

La traducción de la *Crítica de la razón práctica* realizada por Morente tampoco fue, a decir verdad, la primera[86], ni tan siquiera la última[87], pero sí, desde luego, la que ha gozado de mayor estima entre los especialistas. Hasta el punto de que Juan Miguel Palacios, un estudioso del kantismo que conoce muy bien la filosofía transcendental, ha llegado a editar de nuevo dicha traducción, como si se tratara de un texto canónico, limitándose prácticamente a corregir las erratas tipográficas, pese a mostrar su discrepancia con algunas de las opciones terminológicas adoptadas por Morente[88]. Con todo, quien esto suscribe se ha decidido a ofrecer esta nueva versión castellana de la segunda *Crítica* kantiana por varios motivos.

El menos relevante obedece a ser una vieja querencia personal, acariciada desde hace largo tiempo, cuando, hace ahora más de una década, le propuse al propio Juan Miguel Palacios formar un equipo para cotraducir esta obra de Kant junto a José Gómez Caffarena, Manuel Francisco Pérez López y un servidor, aprovechando la oferta que me hiciera Francisco Laporta para publicar dicho texto en el Centro de Estudios Constitucionales. Entonces me dejé disuadir de acometer tal empresa por el enorme respeto que Palacios manifestó profesar hacia Morente. Sin embargo, años después, quise retomar la idea en distintas ocasiones y, últimamente, me proponía formar tándem con Concha Roldán, tal como hiciéramos alguna que otra vez en el pasado.

Pero nunca se daba con el momento propicio y, como se aproximaba el fin del milenio, decidí no posponer este proyecto hasta el próximo siglo, acometiéndolo en solitario. Así que aproveché una Ayuda del Ministerio de Educación y Cultura para llevar a cabo este trabajo en Marburgo (Alemania), único lugar entre mis predilectos donde acierto a culminar tareas como ésta, siempre bajo el amable anfitrionazgo del profesor Reinhard Brandt[89], quien por cierto se hallaba justamente impartiendo un seminario sobre la segunda *Crítica* de Kant.

Al parecer, Ortega dice haber entendido la *Crítica de la razón pura* paseando a orillas del Lahn, siguiendo la estela de neokantianos tan sobresalientes como Hermann Cohen y Paul Natorp, quienes contaban entre sus discípulos a eminencias tales como Ernst Cassirer o Karl Vorländer, pero tampoco deja de alabar los fabulosos hayedos que circundan por doquier a Marburgo, cuyos bosques me tienen absolutamente fascinado y procuro hacer conocer a todo aquél al que aprecio, como bien saben buena parte de mis amigos. Antonio Pérez Quintana, mi otrora *Doktorvater*, compartió esta vez parte de mi estancia en Marburgo y quiso echar un vistazo a ciertos pasajes de mi traducción, que serán fáciles de reconocer, porque a buen seguro sólo allí brillarán por su ausencia los inevitables errores que siempre se deslizan pese a la más meticulosa de las correcciones. Es una pena que sólo pudiera revisar esos fragmentos, en lugar de todo el texto.

A Javier Muguerza le propuse prologar esta edición en su momento por su buen conocimiento de Kant[90] y porque me hubiera hecho ilusión verme tan bien acompañado, pero quien le conoce sabe que sus tempos no se corresponden con los convencionales.

Pero estas digresiones, dadas para explicar la lenta gestación de un largo proceso, no deben distraerme de mi propósito, que consistía en justificar esta nueva edición española del texto kantiano. Ciertamente, todos debemos felicitarnos por contar con una traducción de los *Prolegómenos* realizada en su día por Julián Besteiro[91], mas eso no es óbice para congratularnos ahora por el hecho de que Mario Caimi nos haya obsequiado con su modélica edición crítica del mismo escrito[92]. El público habrá de juzgar si se inclina por utilizar la publicación histórica, opta por tener las dos o más bien prefiere quedarse con la última, habida cuenta de su impecable factura y las innumerables ventajas que reporta en más de un sentido. No es que yo pretenda jubilar la benemérita traducción de Morente clasificándola de «histórica». Sin embargo, sí quiero hacer notar lo siguiente.

Difícilmente puede ponérsele muchos reparos a la traducción de Morente, salvo el de pecar por exceso en su fidelidad al original. En su nota preliminar a la *Crítica de la razón práctica*, el propio Morente reconoce sin ambages lo siguiente: «Se ha procurado conservar hasta los más

insignificantes detalles del original. Con frecuencia encontrará el lector que la lectura se hace penosa y difícil». He ahí tanto su divisa como el ineludible corolario de la misma. Morente hace una *fotografía* del texto kantiano y la lectura es algo más que ardua, mientras que aquí se ha pretendido hacer una *radiografía* del mismo, para después de visualizar su esqueleto revestirlo con carne castellana y poner la enrevesada prosa de Kant en román paladino. Porque la lengua de Cervantes no soporta bien, sin ponerse a chirriar por los cuatro costados, verse redactada con la sintaxis que se gasta el idioma de Goethe, sobre todo cuando ésta ha quedado previamente vapuleada por la pluma kantiana.

En pos del rigor de su exposición, Kant decide sacrificar la elegancia del estilo a una precisión conceptual que le hace ir intercalando nuevas ideas a cada paso, con lo que los párrafos crecen desaforadamente y las frases van llenándose de interpolaciones que, a su vez, están salpicadas de paréntesis. A uno le da una especie de «hipo visual», cuando recorre con sus ojos el texto. Por supuesto, no se trata de reescribir el texto, ni de nada parecido. Ahora bien, el reto es no dejar el texto en alemán con vocablos españoles, sino verterlo al castellano diciendo lo mismo que allí se dice, aunque con otras reglas de juego sintáctico.

Pedro Ribas expresa muy bien cuál ha sido el objetivo perseguido aquí: «he intentado —dice a propósito de su propio trabajo— conjugar la fidelidad al texto de Kant con las exigencias que lleva consigo el escribir en castellano. La literalidad de la traducción no es entendida, por lo tanto, en el sentido de transcribir con palabras castellanas la sintaxis alemana, como le ocurre con frecuencia a la versión de Morente[93]». Lejos de suponer una traición, conseguir que se lea con cierta soltura en castellano el texto de Kant constituye la única y genuina misión del traductor. Siempre que sea fiel a su espíritu, no importa que no lo sea tanto a la letra o, en todo caso, como quería Kant para con la ley moral, es mucho más importante satisfacer el primer objetivo que atender simplemente al segundo.

Para quien realiza una traducción, el texto ha de ser algo así como *una partitura musical*, y su particular interpretación de la misma sólo debe aspirar a ser fiel al espíritu del autor, aun cuando no pueda evitar imprimirle su propio aire. Al público le corresponde aplaudir o abuchear su trabajo, y

aquí habrán de ser los lectores quienes juzguen si uno ha logrado acercarse algo a la meta que se había fijado, a saber: transcribir en castellano el discurso de Kant y permitir que se lea con agilidad sin atentar en modo alguno contra su sentido.

Por todo ello, a veces me he permitido la licencia de partir algunos párrafos, modificar la puntuación cuando lo he considerado conveniente y, en general, procurar escribir en castellano. En cambio, he intentado fijar el vocabulario de aquellos términos que, al ser utilizados como herramientas conceptuales, no admitían verse vertidos con sinónimos. Veamos algún ejemplo al respecto. Morente traduce indistintamente por «dolor» dos palabras tan diferentes como *Unlust* y *Schmerz*, haciendo exactamente lo mismo con *Lust* y *Vergnügen*, que siempre son vertidos en su traducción por «placer». Yo he utilizado el binomio «placer» y «displacer» para verter la contraposición de *Lust* con *Unlust*, reservando «deleite» para *Vergnügen* y «dolor» para *Schmerz*. En otro momento, Morente ignora una disquisición filológica que Kant acomete al hablar del sumo bien, cuando diferencia entre *supremum* y *consumatum*, calificando a la virtud como el «supremo bien» (*obersten Gut*), y echa mano del vocablo latino *supremum* para distinguirlo del «sumo bien» (*hochsten Gut*). Sin embargo, en la traducción de Morente, se traduce *hochsten Gut* por «bien supremo» y *obersten Gut* por «bien más elevado», causando cierta perplejidad en cualquier lector que tenga presente la matización del citado paréntesis latino.

He traducido *Vermogen* por «capacidad» y no por «facultad», para poder utilizar las expresiones de «capacidad desiderativa» o «capacidad judicativa» y evitar así un rosario de genitivos que no existen en el original alemán, donde nos encontramos con palabras compuestas como *Begehrungsvermôgen* y *Urteilskraft*. Esa misma razón es la que nos hace traducir *Bestimmungsgrund* por «fundamento determinante» o «fundamento para determinar». A quien le choque inicialmente la fórmula de «capacidad judicativa», queda invitado a reflexionar sobre la propuesta hecha en su momento por el propio Morente de utilizar «Juicio», escrito con mayúscula, para solventar este mismo expediente.

De otro lado, he tenido en cuenta, sin advertirlo previamente, una de las observaciones realizadas por Juan Miguel Palacios[94] y he traducido

Vorschrift por «prescripción», salvo cuando me ha parecido más adecuado utilizar «precepto», al tratarse de una prescripción propiamente moral y no simplemente práctica. Sin embargo, no he compartido su parecer con respecto a *Gesinnung*. Desde luego, «disposición de ánimo» me parece una excelente opción, por la que yo mismo me he inclinado en otras ocasiones, y tampoco me parecen inatendibles otras como «actitud» o, en ciertos contextos, «talante»; con todo, me he servido de «intención», porque creo (esta vez con Morente) que se ajusta bien al caso[95], siempre que la definamos, como el diccionario de la RAE, por una «determinación de la voluntad en orden a un fin».

Podría continuar con estas observaciones y señalar que he vertido *Nötigung* por «apremio», para diferenciarlo de «obligación» (*Verbindlichkeit*) y «obligatoriedad» (*Schuldigkeit*). O que traduzco *Wohl* por «provecho» y *Übel* por «perjuicio», para distinguirlos de lo bueno (*Gut*) y lo malo (*Bose*) en sentido moral sin tener que recurrir a los consabidos paréntesis, mas no es necesario hacerlo, pues el prolijo registro conceptual que me he molestado en elaborar sirve, además de para localizar con suma rapidez un término en concreto, como glosario terminológico donde compulsar mis opciones de traducción, dado que pongo entre paréntesis el término alemán traducido por cada una de las palabras recogidas allí. Sólo añadiré cuán tentado estuve de utilizar «manifestación» para *Erscheinung*, en lugar de «fenómeno», y que sólo desistí al comprobar que Kant sólo utiliza en dos ocasiones la voz *Phanomen* como antagonista de *Noumen* («noúmeno»).

En los registros de nombres y conceptos utilizo como referencia una página que remite a la primera edición del original alemán [A pág.], aun cuando también se haya consignado a lo largo del texto la paginación de la Academia <Ak. V, pág.>, con el fin de acotar algo más los pasajes a localizar, puesto que la edición *princeps* (Riga, 1788) cuenta con un total de 292 páginas, mientras que las del volumen V de la Academia sólo llegan a 163. Esta doble paginación permite por lo demás cotejar mi traducción con el original en cualquiera de las ediciones alemanas al uso.

Las notas del propio Kant se presentan con un asterisco, mientras que las del traductor se numeran correlativamente y además quedan

identificadas con la habitual abreviatura *N. T*, consignada entre corchetes al final de cada nota. Esto me ha parecido preferible a colocarlas al final. En la cronología se aprovecha para reseñar algunas versiones castellanas de los escritos kantianos.

A la hora de trabajar el texto, me he servido principalmente de la edición preparada por Karl Vorländer[96], porque, además de reflejar la doble paginación recién mencionada, permite ir compulsando cómodamente las variantes de lectura, que se hallan recogidas a pie de página. Tampoco he dejado de tener presentes las versiones editadas por Paul Natorp[97] y Wilhelm Weischedel[98].

Y, de otro lado, aparte de la reiteradamente mencionada traducción castellana de Manuel García Morente, también he consultado la versión francesa de Luc Ferry[99]. En cambio, no he sabido utilizar ninguna de las versiones inglesas[100].

Como ya ha sido señalado antes, esta versión castellana de la segunda *Crítica* kantiana fue realizada en Marburgo, gracias a una estancia financiada por el Ministerio español de Educación y Cultura. Espero que resulte de alguna utilidad.

Roberto R. Aramayo
Marburg a/L, septiembre de 1999

Crítica de la razón práctica

Prólogo

El motivo por el cual esta «Crítica» no se titula «Crítica de la razón *pura* práctica», sino sin más «de la razón práctica» en general, aun cuando su paralelismo con la especulativa parezca demandar lo primero, queda cabalmente dilucidado a lo largo del presente tratado. Esta obra debe limitarse a mostrar *que hay algo así como una razón pura práctica* y con ese propósito critica toda su *capacidad práctica*. Una vez logrado ese objetivo, no precisa entonces criticar la *pureza de tal capacidad*, para ver si con ella la razón no pretende saltar por encima de sí misma (tal como sucede con la especulativa). Pues el hecho mismo de que en cuanto razón pura sea efectivamente práctica, viene a demostrar por sí solo tanto su realidad como la de sus conceptos y torna estéril el ponerse a sutilizar en contra de su posibilidad. | *<Ak. V, 3>* *[A3]*

Con esa capacidad también se constata ahora como algo indiscutible la *libertad* transcendental, tomada por cierto en aquel sentido absoluto que requería la razón especulativa al hacer uso del concepto de causalidad, para zafarse de aquella antinomia donde inevitablemente se interna cuando quiere pensar en la serie del enlace causal lo *incondicionado*, un concepto que sin embargo dicha razón sólo podía establecer de un modo problemático en cuanto *[A 4]*

no resulta imposible de pensar, sin asegurarle su realidad objetiva, sino tan sólo para no verse esencialmente impugnada y precipitada en la sima del escepticismo merced a la presunta imposibilidad de algo cuya validez tiene que preservar, toda vez que cuando menos es pensable.

El concepto de libertad, en tanto que su realidad queda demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *clave de bóveda* para todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluyendo a la razón <*Ak. V, 4*> especulativa \ , y el resto de los conceptos (los de Dios y la inmortalidad), que como simples ideas permanecen en la razón especulativa sin asidero alguno, quedan asegurados por ese concepto de libertad y reciben con él, y gracias al mismo, consistencia y realidad objetivas, es decir, | que la *[A 5]* *posibilidad* de tales conceptos queda *probada* porque la libertad es algo efectivo, dado que esta idea se revela por medio de la ley moral.

Pero la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa respecto de cuya posibilidad *sabemos* algo *a priori*, aun cuando no lleguemos a comprenderla, por cuanto supone la condición**[101]** de esa ley moral que sí conocemos. Las ideas de *Dios* y de la *inmortalidad* no representan sin embargo condiciones de la ley moral, sino las condiciones del objeto | necesario de una *[A 6]* voluntad determinada por dicha ley, esto es, del simple uso práctico de nuestra razón pura; así pues, respecto de tales ideas no nos cabe sostener que podamos *reconocer* y *comprender*, no digo ya la realidad, sino ni tan siquiera su mera posibilidad. A pesar de lo cual constituyen las condiciones para aplicar la voluntad moralmente determinada al objeto que le viene dado *a priori* (el sumo bien) como suyo. Por consiguiente, su posibilidad puede y

tiene que ser *admitida* a ese respecto práctico sin reconocerla o comprenderla teóricamente.

De cara a esta última exigencia, al propósito práctico le basta con que no entrañe una imposibilidad intrínseca (contradicción). En parangón con la razón especulativa se concita aquí un fundamento simplemente *subjetivo* del asentimiento, el cual presenta sin embargo una validez *objetiva* para una razón igualmente pura, pero práctica, lográndose así que, mediante el concepto de libertad, las ideas de Dios y de la inmortalidad cobren una realidad y unas atribuciones objetivas, así como una necesidad subjetiva (o exigencia de la razón pura), sin que por ello quede acrecentado \ el conocimiento teórico de la razón, *<Ak. V, 5>*
puesto que sólo su posibilidad deja de ser un *problema* para *[A 7]*
convertirse en un | *aserto*, de manera que el uso práctico de la razón se entrelaza con algunos elementos del uso teórico. Y ésta no es una exigencia hipotética, como sí lo es la exigencia de un propósito *arbitrario* de la especulación, según el cual hay que admitir algo si uno *quiere* ascender hasta consumar el uso de la razón, sino una exigencia *legal* de admitir algo sin lo cual no puede suceder aquello que uno *debe* imponerse inexorablemente como designio de su hacer o dejar de hacer.

Desde luego, resultaría más satisfactorio para nuestra razón especulativa el solventar ella misma sin rodeos esos problemas y custodiar tal solución como una evidencia para el uso práctico; pero definitivamente nuestra capacidad especulativa no se halla tan bien dotada. Aquellos que se vanaglorian de tan elevados conocimientos no deberían disimularlos, sino someterlos a público examen y estimación. Quieren *probar*. ¡Adelante, pues! Si son capaces de hacerlo, la crítica rinde todas sus armas a sus pies en reconocimiento de su triunfo. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis*[102].

Pero como de hecho no quieren, probablemente porque no | pueden, hemos de retomar aquellas armas para buscar *[A 8]* en el uso moral de la razón, y asentar sobre dicho uso, esos conceptos de *Dios*, *libertad* e *inmortalidad* para los que la especulación no encuentra una manera satisfactoria de acreditar su *posibilidad*.

Aquí queda dilucidado también por vez primera el enigma planteado por la crítica, según el cual cabe *denegar realidad* objetiva al *uso* suprasensible de las *categorías* en el plano especulativo y pese a ello *otorgarle* dicha *realidad* atendiendo a los objetos de la razón pura práctica; pues esto tiene que parecer algo necesariamente *inconsecuente*, mientras ese uso práctico sólo sea conocido por su nombre. Pero ahora, gracias a una cabal disección del mismo**[103]**, descubrimos que la realidad aquí pensada no conlleva en absoluto una *determinación* teórica *de las categorías* ni tampoco ampliación alguna del conocimiento hacia lo suprasensible, limitándose a presumir que a ese respecto les corresponde *un objeto*, habida cuenta de que dichas categorías, o bien se hallan entrañadas *a priori* por la necesaria determinación de la voluntad, o bien se hallan inseparablemente asociadas con su | objeto, de suerte que la *[A 9]* mentada inconsecuencia se desvanece al hacerse de aquellos conceptos un uso diferente del requerido por la *<Ak. V, 6>* razón \ especulativa.

Por contra, se abre paso a una confirmación altamente satisfactoria, y que apenas cabía esperar de antemano, de lo *consecuente* que se mostraba el *modo de pensar* propio de la crítica especulativa cuando concedía a los objetos de la experiencia en cuanto tales el estatuto de simples *fenómenos*, incluyendo entre los mismos a nuestro propio sujeto, mas no dejaba de colocar como fundamento suyo a las cosas en sí mismas, recomendando así no tomar todo lo suprasensible por una fábula cuyo concepto está falto de

contenido; ahora, sin haber llegado a un acuerdo previo con la especulativa, la razón práctica procura por su cuenta realidad a un objeto suprasensible de la categoría de causalidad (si bien como concepto práctico y tan sólo con miras al uso práctico), cual es la *libertad*, viniendo a confirmar por medio de un *factum* lo que hasta entonces no podía ser sino *pensado*. Con ello, esa sorprendente a la par que incuestionable afirmación de la crítica especulativa, según la cual *el sujeto pensante supone un simple fenómeno para sí mismo en la intuición interna*, recibe asimismo su plena confirmación en la *Crítica de la razón práctica*, *[A 10]* siendo así que | uno ha de arribar hasta esa tesis aunque no se hubiera visto demostrada en modo alguno por la primera crítica[104].

Así entiendo también por qué las principales objeciones contra la crítica que se me han presentado hasta el momento[105] giran en torno a estos dos polos: *por un lado*, resulta negada en el conocimiento teórico y afirmada en el práctico la realidad objetiva de las categorías aplicadas a los noúmenos, mientras que *por el otro* se da la paradójica exigencia de tornarse noúmeno en cuanto sujeto de la libertad y seguir siendo al mismo tiempo fenómeno con respecto a la naturaleza en su propia consciencia empírica. Pues, hasta que no se elabora un concepto preciso de moralidad y libertad, no cabe | adivinar aquello que, en cuanto noúmeno, se quiera poner como fundamento del *[A 11]* supuesto fenómeno, ni tan siquiera si es posible formarse un concepto de dicho noúmeno, cuando hasta el momento todos los conceptos del entendimiento puro en el uso teórico de la razón han venido aplicándose exclusivamente a los fenómenos. Sólo una minuciosa crítica de la \ razón práctica puede disipar dicho equívoco y colocar bajo una *<Ak. V, 7>* nítida luz ese consecuente modo de pensar que constituye su mayor privilegio.

Tal es la justificación de que, a lo largo de la presente obra, sean examinados otra vez en algún momento esos conceptos y principios de la razón pura especulativa que ya han experimentado su crítica particular, siendo esto algo que, si bien no le conviene al proceso sistemático de una ciencia en constitución (en la que las cosas cabalmente sentenciadas sólo deben ser mencionadas sin recalar de nuevo en ellas), sí resultaba lícito e incluso preciso hacer *aquí*, porque la razón es ahora considerada en tránsito hacia un uso de tales conceptos completamente distinto del que *[A 12]* hacía *allí*. Y | semejante tránsito hace necesaria una comparación del viejo uso con el nuevo, a fin de distinguir bien la nueva vía de la precedente y recalcar al mismo tiempo su continuidad. Así pues, las consideraciones de esta índole, particularmente aquellas que se hallan orientadas al concepto de libertad, mas en el uso práctico de la razón pura, no deben ser entendidas como añadidos que sólo sirven para rellenar los huecos del sistema crítico de la razón especulativa (pues éste se halla completo por cuanto concierne a su propósito), a guisa de puntales y contrafuertes que vienen a sustentar un edificio construido con cierta precipitación, sino como auténticos eslabones que evidencian la trabazón del sistema y nos permiten comprender en su actual presentación real conceptos que allí eran presentados sólo problemáticamente. Esta advertencia atañe muy especialmente al concepto de libertad, respecto del cual cabe observar con extrañeza que sean tantos quienes se vanaglorien de comprenderlo muy bien y poder explicar su posibilidad ciñéndose a una perspectiva meramente psicológica, siendo así que, si lo hubieran ponderado previamente desde un punto de vista transcendental, habrían reconocido su *indispensabilidad* como concepto problemático en el cabal uso de la razón especulativa, | así como su plena *incomprensibilidad*, y *[A 13]*

cuando luego hubieran llegado con él al uso práctico tendrían que haber procedido a determinarlo por sí mismos en vista de sus principios, por muy ingrato que les resulte reconocerlo así. El concepto de libertad constituye la piedra de escándalo para todos los *empiristas*, pero supone también la clave de los principios prácticos más sublimes para los moralistas *críticos*, que \ gracias a ello se percatan de cuán necesario es proceder de un modo *racional*. Por eso *<Ak. V, 8>* ruego al lector que no pase distraídamente sus ojos por cuanto se dice al final de la Analítica sobre dicho concepto.

Si un sistema semejante, como el que se desarrolla aquí acerca de la razón pura práctica a partir de su crítica, ha costado mucho o poco trabajo, sobre todo a la hora de no errar en la elección del punto de vista desde el cual pueda delinearse correctamente el conjunto del mismo, es algo que debo dejar juzgar a los avezados en este tipo de tareas. Desde luego, | dicho sistema presupone la *Fundamentación* *[A 14]* *de la metafísica de las costumbres*, pero sólo en cuanto ésta nos hace trabar un conocimiento provisional con el principio del deber y adelanta una fórmula del mismo, al tiempo que la justifica[106]; por lo demás se sostiene por sí solo. El que no se incluya la *división* de todas las ciencias prácticas en su *totalidad*, tal como hacía la crítica de la razón especulativa, encuentra un fundamento válido para ello en la naturaleza de esta capacidad práctica de la razón. Pues la determinación específica de los deberes, en cuanto *[A 15]* deberes | humanos y con miras a su posterior división, sólo es posible si se ha llegado a conocer previamente al sujeto de tal determinación (el ser humano[107]) según la estructura que le configura realmente, aun cuando nos ciñamos a lo que resulte preciso con respecto al deber en general; mas esa determinación no es propia de una crítica genérica de la razón práctica, la cual debe limitarse a proporcionar cabalmente los principios de su posibilidad,

su contorno y sus lindes, sin aludir específicamente a la naturaleza humana. Por lo tanto, la división compete aquí al sistema de la ciencia y no al de la crítica.

En el segundo capítulo de la Analítica espero haber dado cumplida respuesta a la objeción vertida por ese veraz y cáustico, a la par que estimable, autor de una reseña sobre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*[108], el cual me reprochaba *que en esta obra no \ se había establecido el concepto de lo bueno antes del principio* <Ak. V, 9>
moral | (como a su parecer hubiera precisado hacerse[109]). [A 16]
Asimismo, he tomado en consideración algunas otras [A 17]
objeciones | que han llegado a mis manos y dejan traslucir en sus autores que la voluntad de averiguar la verdad anida en su corazón (pues aquellos que sólo tienen a la vista su | [A 18]
antiguo sistema, estando ya resuelto de antemano lo que debe ser o no aprobado, no requieren debate alguno que <Ak. V, 10>
pudiera dar al traste \ con su particular punto de vista); y así actuaré también en lo sucesivo.

A la hora de determinar una peculiar capacidad del alma humana con arreglo a sus fuentes, contenidos y límites, no cabe —según la naturaleza del conocimiento humano— sino comenzar por la exacta y (en cuanto ello sea posible conforme a la situación actual de nuestros elementos ya conquistados) cabal exposición de sus *partes*. Sin embargo, existe una segunda perspectiva que resulta más filosófica y *arquitectónica*, cual es concebir correctamente la *idea del conjunto* y, a partir de ahí, considerar dentro de una capacidad racional pura todas aquellas partes en su recíproca y mutua relación, haciéndolas derivar del concepto de aquella totalidad. Este examen | acreditativo sólo es posible merced a la más [A 19]
íntima familiaridad con el sistema, y aquellos que se desalientan con el seguimiento de la primera indagación, al estimar que no merecía la pena adquirir esa familiaridad, no

logran acceder al segundo nivel, esto es, no alcanzan esa visión panorámica consistente en un retorno sintético hacia lo que antes se daba de modo analítico, con lo cual no supone ningún prodigio que tropiecen con inconsecuencias por doquier, aun cuando los vacíos que presumen no se hallan en el sistema mismo, sino tan sólo en el disparatado decurso de su propio pensamiento.

En lo que atañe a este tratado, nada temo acerca del reproche de querer introducir un *nuevo lenguaje*, ya que aquí el tipo de conocimiento se aproxima por sí mismo a la popularidad. Con respecto a la primera crítica, este reproche tampoco se le podía ocurrir a nadie que, sin limitarse a hojearla, la haya examinado minuciosamente. Rebuscar nuevas palabras, allí donde el lenguaje no carece de expresiones para los conceptos | en cuestión, supone un *[A 20]* pueril empeño por descollar entre la muchedumbre, ya que no merced a novedosos y genuinos pensamientos, sí gracias a un nuevo remiendo hecho sobre la vieja vestimenta. Por eso, si los lectores de aquel escrito conocen expresiones más populares que resulten tan convenientes para ese pensamiento tanto como a mí me parecen serlo aquellas otras, o si se comprometen a evidenciar la inanidad de ese mismo pensamiento y, de paso, la de toda expresión que lo designe, les quedaría muy agradecido por lo primero, ya que sólo quiero ser comprendido, mas con respecto a lo segundo prestarían un meritorio servicio a la filosofía. Pero mientras persistan esos pensamientos, \ dudo mucho que *<Ak. V, 11>* quepa encontrar para ellos expresiones adecuadas y de uso más corriente**[110]**. \ |

De esa manera se constatarían entonces los principios *a* *<Ak. V, 12>* *priori* de dos facultades del espíritu, la capacidad | *[A 21]* cognoscitiva y la desiderativa, que serían definidas con *[A 22]* arreglo a las condiciones, el contorno y | los límites de su *[A 23]* uso, estableciéndose con ello un firme suelo para

fundamentar como ciencia una filosofía sistemática no sólo teórica sino también práctica.

Semejante afán quedaría malogrado si alguien descubriera inopinadamente que no hay ni puede haber ningún conocimiento *a priori*[111]. Mas no cabe aquí ese peligro. Sería tanto como si alguien pretendiese demostrar por medio de la razón que no existe razón alguna. Pues nosotros decimos que conocemos algo mediante la razón, cuando cobramos consciencia de que tal cosa hubiéramos podido saberla incluso aun que no se hubiese presentado en la | experiencia, con lo cual el conocimiento *a priori* y el conocimiento racional vienen a ser una y la misma cosa. *[A 24]*

Pretender extraer necesidad de una proposición empírica (*ex pumice aquam*[112]) y querer con ello dotar a un juicio de auténtica universalidad (sin la cual no hay raciocinio alguno, ni siquiera esa deducción por analogía que no consiste sino en una universalidad cuando menos presunta y una necesidad objetiva que siempre se presupone) constituye una contradicción manifiesta. Suplantar a la necesidad objetiva que sólo se encuentra en los juicios *a priori*, poniendo en su lugar una necesidad subjetiva como es la costumbre, significa tanto como negarle a la razón su capacidad para juzgar y conocer cualquier objeto, así como todo cuanto le concierne. Por ejemplo, del hecho de que algo suela seguir muchas veces a cierto estado precedente no se deduce, ni mucho menos, que aquel suceso pueda *concluirse* a partir de tales circunstancias (pues eso denotaría una necesidad objetiva y el concepto de un enlace *a priori*), sino tan sólo que cabe aguardar la concurrencia de casos parecidos (tal como sucede con los animales), lo cual equivale a desechar como falsa la noción de causa y considerarla después de todo como un | mero engaño del pensamiento. Pretender *[A 25]* subsanar esta falta de validez objetiva y, en consecuencia,

universalidad aduciendo que no se aprecia ningún motivo para atribuir a otros seres racionales algún otro tipo de representación, siempre y cuando esto proporcionara una conclusión válida, haría que nuestra ignorancia nos prestase mejor servicio que cualquier sesuda meditación a la hora de ampliar nuestro conocimiento. Pues tan sólo en base a ello, dado que no conocemos otros seres racionales al margen del ser humano, obtendríamos algún derecho a conjeturar que dichos seres están constituidos tal como nosotros nos reconocemos, es decir, que los conoceríamos realmente. Huelga mencionar aquí que la universalidad del asentimiento no prueba la validez \ objetiva de un juicio (o sea, su legitimidad epistemológica) y, aun cuando aquélla *<Ak. V, 13>* se ajustase con ésta de modo casual, tal coincidencia no podría suministrar una prueba de su conformidad con el objeto; antes bien la validez objetiva es lo que constituye el único fundamento de un acuerdo necesariamente universal. |

Hume se hubiera encontrado a sus anchas con este *[A 26]* *sistema de empirismo universal* en materia de principios, pues, como es bien sabido, en lugar de reclamar una significación objetiva para la necesidad inherente al concepto de causa, se contentaba con que fuese admitida una significación simplemente subjetiva, cual es la costumbre, para despojar a la razón de todo juicio sobre Dios, libertad e inmortalidad; y se mostró muy certero para, una vez que se le concedieran los principios, deducir conclusiones a partir de los mismos con toda precisión lógica. Pero el propio *Hume* no hizo del empirismo algo tan universal como para incluir también en su seno a las matemáticas. Él tomaba por analíticas las proposiciones matemáticas y, de ser esto así, también serían en realidad apodicticas**[113]**, aunque de ahí no cupiera sacar ninguna conclusión respecto a que la razón pudiera verter también

juicios apodícticos en el ámbito filosófico, a saber, juicios tales que fuesen asimismo sintéticos (como el juicio de la causalidad). Sin embargo, si el empirismo de los principios fuese admitido *universalmente*, entonces las matemáticas también quedarían insertas en su seno. | *[A 27]*

Ahora bien, cuando las matemáticas entran en contradicción con la razón que no admite sino simples principios empíricos, como es inevitable en esa antinomia donde las matemáticas demuestran irrefutablemente la infinita divisibilidad del espacio, mientras el empirismo se ve incapaz de asumir ésta, entonces la mayor evidencia posible de la demostración se halla en franca contradicción con las presuntas conclusiones de los principios empíricos y hay que preguntar, como el ciego de *Cheselden*[114]: ¿qué es lo que me engaña, la vista o el tacto? (Pues el empirismo descansa sobre una necesidad *palpada* y el racionalismo en cambio se apoya sobre una necesidad *contemplada*.) Y así se revela el empirismo universal como ese genuino *escepticismo* que suele atribuirse[115] falsamente a *Hume* en un sentido tan indefinido, toda vez que *Hume* conserva en las matemáticas | una \ segura piedra de toque para la *[A 28]* experiencia, mientras que por su lado el escepticismo no *<Ak. V, 14>* deja lugar alguno para ninguna piedra de toque (que sólo cabe hallar en principios *a priori*) donde compulsar la experiencia, a pesar de que ésta no se compone simplemente de sentimientos y está integrada también por juicios.

Mas, como en esta época filosófica y crítica cuesta mucho tomarse en serio aquel escepticismo, salvo que se le presente como un ejercicio de la capacidad judicativa destinado a realzar por medio del contraste la necesidad de principios racionales, a fin de colocar dicha necesidad bajo una luz aún más nítida, cabe mostrar por ello cierta gratitud

a quienes quieran afanarse con esa escasamente instructiva tarea. \ |

Introducción

Acerca de la idea de una Crítica de la razón práctica

El uso teórico de la razón sólo versaba sobre objetos relativos a la capacidad cognoscitiva, y su crítica —a propósito de tal uso— no concernía propiamente sino a la capacidad *pura* del conocimiento, porque ésta suscitaba la sospecha (confirmada ulteriormente) de que se extravía con suma facilidad allende sus fronteras entre objetos inaccesibles o incluso entre conceptos mutuamente contradictorios. Con el uso práctico de la razón todo es muy distinto. En éste la razón se ocupa de los fundamentos que determinan a la voluntad, la cual supone o bien una capacidad para producir objetos que se correspondan con las representaciones, o bien una capacidad para autodeterminarse hacia la realización de dichos objetos (al margen de que cuente, o no, con una capacidad física | que la respalde), o sea, la capacidad para determinar su causalidad. Pues ahí la razón puede cuando menos bastarse en la determinación de la voluntad y posee siempre una realidad objetiva en la medida en que sólo se trate del querer. Así pues, la primera cuestión aquí consiste en

<Ak. V, 15>
[A 29]
[A 30]

averiguar si la razón pura se basta por sí sola para determinar a la voluntad o si sólo en cuanto que la razón se halle empíricamente condicionada puede oficiar como un fundamento para determinar dicha voluntad.

Aquí entra en juego un concepto de causalidad que, pese a no ser susceptible de una exposición empírica, se ve acreditado por la *Crítica de la razón pura*, cual es el concepto de *libertad*. Y, si ahora diéramos en descubrir razones para demostrar que tal cualidad pertenece de hecho a la voluntad humana (e igualmente a la voluntad de cualesquiera entes racionales), no sólo quedaría probado merced a ello que la razón pura puede ser práctica, sino que ella sola —y no la razón acotada empíricamente— sería práctica de modo incondicional. Por lo tanto, no habremos de elaborar una crítica de la razón *pura práctica*, sino de la razón *práctica* \ en general. Pues, tras haberse evidenciado que dicha razón pura existe, ésta no precisa de crítica alguna. Ella misma entraña la pauta para criticar todo su uso. En | suma, la *Crítica de la razón práctica* asume por lo tanto una tarea y ésta no consiste sino en arrebatarle a la razón empíricamente condicionada su jactancia de pretender proporcionar con total exclusividad el fundamento que determine la voluntad. El uso de la razón pura es el único inmanente, una vez que haya quedado establecida su existencia; en cambio ese uso empíricamente condicionado que presume de ser autocrático es transcendente, pues se traduce en exigencias y mandatos que transcienden totalmente su dominio, lo cual supone justamente la relación inversa de cuanto podía decirse sobre la razón pura en el uso especulativo.

<Ak. V, 16>

[A 31]

Con todo, como la razón cuyo conocimiento subyace aquí al uso práctico sigue siendo pura, la división de una *Crítica de la razón práctica* tendrá que ser ordenada conforme al esquema de la especulativa. Por lo que

habremos de contar también aquí con una *Teoría elemental* y una *Teoría del método*, subdividiéndose la primera en una *Analítica* o regla de la verdad y una *Dialéctica*, entendida ésta como exposición y solución de la ilusión en los juicios de la razón práctica. Ahora bien, el orden en la subdivisión | de la Analítica habrá de ser el opuesto del estipulado en la *[A 32]* crítica de la razón pura especulativa. Pues ahora partiremos de los *principios* para llegar a los *conceptos* e ir desde ahí hasta los sentidos en la medida de lo posible; por contra, en la razón especulativa tuvimos que partir de los sentidos y finalizar en los principios. La causa de esta inversión es que ahora hemos de tratar con una voluntad y tenemos que examinar a la razón, no en su relación con objetos, sino con esa voluntad y su causalidad, por todo lo cual los principios de la causalidad empíricamente incondicionada tienen que constituir el comienzo y sólo después cabe llevar a cabo el intento de establecer nuestros conceptos relativos al fundamento para determinar tal voluntad, ocupándonos a continuación de su aplicación sobre los objetos y, finalmente, estudiar su incidencia en el sujeto y la sensibilidad del mismo. La ley de causalidad por libertad, es decir, un principio práctico que sea puro, supone aquí un punto de partida insoslayable y determina los objetos a los que únicamente puede referirse. \ |

Primera parte de la Crítica de la razón práctica

Teoría elemental de la razón pura práctica

Libro primero

La Analítica de la razón pura práctica

Capítulo primero
Sobre los principios de la razón pura práctica

§ 1
Definición

Principios prácticos son aquellas proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad subsumiendo bajo ella diversas reglas prácticas. Dichos principios son subjetivos, o *máximas*, cuando la condición sea considerada válida sólo para la voluntad del sujeto en cuestión, o *leyes* prácticas, si dicha condición es reconocida como tal objetivamente, es decir, cuando vale para la voluntad de cualquier ente racional. *<Ak. V, 19>* *[A 35]*

Escolio

Si se acepta que la razón *pura* pueda entrañar de suyo un fundamento práctico, esto es, que baste para de terminar | a la voluntad, entonces hay cabida para las leyes prácticas; de no ser así, todos los principios prácticos quedarán convertidos en simples máximas. En una voluntad afectada patológicamente[116] puede darse un conflicto entre las máximas y las leyes prácticas que un ente racional reconoce *[A 36]*

como tales. Alguien puede por ejemplo adoptar la máxima de vengar cualquier ofensa que se le inflija y comprender al mismo tiempo que tal cosa no constituye ninguna ley práctica, sino únicamente una máxima que ha hecho suya y que, bien al contrario, en cuanto regla válida para todo ente racional no podría llegar a concordar consigo misma dentro de una y la misma máxima. En el ámbito del conocimiento natural los principios relativos a lo que acaece (v. g., el principio de la igualdad entre acción y reacción al comunicarse un movimiento) constituyen asimismo leyes de la propia naturaleza, pues el uso \ de la razón es allí *<Ak. V, 20>* teórico y se ve determinado por la índole del objeto. Dentro del conocimiento práctico (el cual se ciñe únicamente a los fundamentos que determinan la voluntad) los principios que uno erige como tales no son por ello leyes bajo las cuales quede inevitablemente sometido, porque la razón en su uso práctico ha de vérselas con el sujeto, es decir, con esa capacidad desiderativa conforme a cuya idiosincrática índole cabe orientar la regla del modo más diverso.

La regla práctica es en todo momento un producto de la razón, habida cuenta de que prescribe una acción como medio para lograr un propósito. Sin embargo, para un ser que no cuenta enteramente con la razón como único fundamento determinante de su voluntad dicha regla supone un *imperativo*, o sea, una regla designada por un «deber hacerse» que expresa el apremio objetivo de la acción y denota que, si la razón determinase por completo a la voluntad, la acción tendría lugar inexorablemente conforme a esa regla. Los imperativos, por lo tanto, tienen una validez objetiva | y son totalmente distintos de las *[A 37]* máximas o principios subjetivos. Sin embargo, los imperativos determinan, o bien las condiciones de causalidad del ente racional en cuanto causa eficiente atendiendo tan sólo al efecto y a su asequibilidad, o bien

determinan únicamente a la voluntad al margen de que pueda o no alcanzar resultado alguno. Los primeros constituirían imperativos hipotéticos y albergarían simples prescripciones de la habilidad; en cambio los segundos serían categóricos y los únicos que supondrían leyes prácticas. Así pues, las máximas constituyen ciertamente *principios*, mas no *imperativos*. Ahora bien, los propios imperativos, cuando están condicionados, es decir, si no determinan sin más a la voluntad en cuanto tal, sino sólo con vistas a un efecto apetecido, constituyen desde luego *prescripciones* prácticas, mas no *leyes*. Estas últimas tienen que bastarse para determinar a la voluntad en cuanto tal mucho antes de preguntarme si poseo la capacidad indispensable con respecto al desenlace deseado o lo que me corresponde hacer para conseguir dicho resultado, con lo cual han de ser categóricas, pues de lo contrario no suponen ley alguna, al faltarles esa necesidad que, si debe ser práctica, tiene que mostrarse independiente de las condiciones patológicas adheridas azarosamente a la voluntad.

«Has de trabajar y ahorrar en la juventud para no padecer miseria durante la vejez»; he aquí una correcta e importante prescripción práctica de la voluntad. Sin embargo, es fácil advertir que la voluntad se refiere aquí a *algo distinto de ella misma* y que presuntamente desea, debiendo dejar a la discreción del agente cómo administrar tal deseo, pues quizá pueda contar con recursos ajenos a los adquiridos por su propio esfuerzo, o bien no espere llegar a viejo y, llegado el caso, crea saber acomodarse | a la *[A 38]* miseria. La razón, única instancia de donde puede surgir toda regla que deba entrañar necesidad, también deposita en esta disposición suya cierta necesidad (ya que sin ella no constituiría imperativo alguno), pero dicha necesidad sólo se halla subjetivamente condicionada y no cabe presumirla

con igual intensidad en todos los sujetos. Ahora bien, para su legislación se requiere que precise presuponerse únicamente \ *a sí misma*, dado que la regla sólo resulta válida objetiva y umversalmente cuando vale sin esas condiciones tan azarosas como subjetivas que diferencian a un ente racional de los demás. <Ak. V, 21>

Ahora decidle a cualquiera que nunca debe ser mendaz al hacer una promesa; he ahí una regla que sólo le concierne a su voluntad, al margen de que los propósitos albergados por ese ser humano puedan o no ser alcanzados mediante dicha regla; el simple querer es lo que debe quedar determinado completamente *a priori* por esa regla. Si se descubre que semejante regla es prácticamente correcta, entonces constituye una ley, dado que supone un imperativo categórico. Por lo tanto, las leyes prácticas únicamente se refieren a la voluntad, obviando lo que sea ejecutado por mor de su causalidad y cupiendo hacer abstracción de dicha causalidad (como perteneciente al mundo de los sentidos) para obtener puras tales leyes prácticas.

§2
TEOREMA I

Todos los principios prácticos que presuponen un *objeto* (materia) de la capacidad desiderativa como fundamento para determinar la voluntad son en suma empíricos e incapaces de proporcionar ley práctica alguna.

Entiendo por materia de la capacidad desiderativa un objeto cuya realidad es apetecida. Cuando el deseo de tal objeto | precede a la regla práctica y supone la condición para convertirla en principio, mantengo lo siguiente: [A 39]

1.º) Que dicho principio nunca deja de ser empírico. Pues el fundamento para determinar el albedrío es entonces la representación de un objeto y esa relación de tal representación con el sujeto es lo que determina a la capacidad desiderativa para materializar aquel objeto. Pero una relación semejante equivale para el sujeto al *placer* suscitado por la realidad del objeto. Por lo tanto, este placer hubo de presuponerse como condición de posibilidad para determinar al albedrío. Sin embargo, de ninguna representación de cualquier objeto, sea cual fuere dicha representación, cabe discernir *a priori* si se asociará con *el placer o el displacer*[117], o si nos resultará del todo *indiferente*. Así pues, en tal caso el fundamento para determinar el albedrío tiene que ser siempre empírico y, por lo tanto, también habrá de serlo el principio práctico material que lo presuponía como condición.

2.º) Como un principio que se sustenta únicamente sobre la condición subjetiva de la impresionabilidad de un placer o displacer (algo que sólo puede ser percibido empíricamente y no resulta válido en igual medida para todo ente racional) puede servirle al sujeto que la posee como una *máxima* suya, mas no como una | *ley* (al faltarle *[A 40]*
la necesidad \ objetiva que ha de ser reconocida *a priori*), *<Ak. V, 22>*
semejante principio nunca puede suministrar una ley práctica.

§3
Teorema II

Todo principio práctico material pertenece por el hecho de serlo al mismo e idéntico género, cayendo en suma bajo el principio universal del amor hacia uno mismo o felicidad propia.

El placer debido a representarse la existencia de una cosa, en la medida en que deba ser un fundamento para determinar el deseo de tal cosa, se basa en la *impresionabilidad* del sujeto, dado que *depende* de la presencia de un objeto; por ello es propio del sentido (sentimiento) y no del entendimiento, el cual expresa una relación de la representación *para con un objeto*, según conceptos, mas no para con el sujeto, conforme a sentimientos. Por consiguiente, el placer sólo es práctico en tanto que aquella sensación agradable esperada por parte del sujeto respecto de la realidad objetual determina su capacidad desiderativa. Ahora bien, esa consciencia tenida por un ser racional respecto del agrado de la vida que le acompaña sin interrupción durante toda su existencia es la *felicidad*, y el principio que instaura ésta como supremo fundamento para determinar al albedrío es el principio del amor hacia uno mismo. Así pues, todos los principios materiales que colocan el fundamento para determinar al | albedrío en el placer o displacer a experimentar por la *[A 41]* realidad de un objeto son enteramente del *mismo género*, perteneciendo todos ellos al principio del amor hacia uno mismo o de la felicidad propia.

COROLARIO

Todas las reglas prácticas materiales colocan el motivo determinante de la voluntad en la *facultad inferior de desear* y, de no haber ninguna ley *meramente formal* de la voluntad que la determinase cabalmente, tampoco podría admitirse *ninguna facultad superior de desear*.

ESCOLIO I

Resulta sorprendente cómo algunos hombres, por lo demás perspicaces, creen poder \ encontrar una diferencia entre la *capacidad desiderativa inferior* y la *superior* en el hecho de que las *representaciones* vinculadas con el sentimiento del placer tengan su origen ora en *los sentidos*, ora en el *entendimiento*. Porque, cuando se plantea la cuestión con arreglo a los fundamentos para determinar el deseo y se ubican dichas motivaciones en el agrado que se espera obtener de alguna cosa, bien poco importa de dónde provenga la *representación* de ese objeto placentero, sino tan sólo cómo y cuánto *complazca*. Si una representación, por mucho que tenga su origen en el entendimiento y allí conserve su sede, sólo es capaz de determinar al albedrío presumiendo un sentimiento de algún placer en el sujeto, entonces el hecho de que dicha representación constituya un fundamento para determinar el albedrío depende por entero de la estructura del sentido interno, esto es, de que éste pueda verse afectado con agrado por aquella representación. Las | representaciones pueden ser de lo más heterogéneas, pudiendo darse representaciones del entendimiento e incluso representaciones de la razón en oposición a las de los sentidos, pero el sentimiento de placer a través del cual constituyen esas representaciones el fundamento para determinar a la voluntad (la conveniencia, el gusto que se espera obtener y que impele a la consecución del objeto) es de una misma clase, en tanto que sólo puede ser conocido empíricamente y por cuanto que afecta a esa misma fuerza vital que se manifiesta en la capacidad desiderativa, no pudiendo a este respecto distinguirse de cualquier otro fundamento determinante salvo por el grado. Pues, de lo contrario, ¿cómo cabría establecer una comparación *cuantitativa* entre dos fundamentos de determinación enteramente diversos en lo tocante al género de la representación, para luego preferir

aquel que afecte con mayor intensidad a la capacidad desiderativa?

Un mismo hombre puede llegar a devolver sin haberlo leído un libro harto instructivo, y que sólo le es posible tener entre sus manos en esa ocasión, para no perderse la caza; puede ausentarse a la mitad de una hermosa conferencia para no llegar tarde al almuerzo; es capaz de abandonar una conversación inteligente, que además estima sobremanera, para sentarse a la mesa de juego; e incluso es capaz de no auxiliar a un pobre, siendo así que le produce alegría hacerlo, porque no lleva en su cartera sino el dinero que precisa para pagar la entrada del teatro. Al hacer descansar la determinación volitiva sobre el sentimiento de agrado o desagrado que espera obtener de una cierta causa, entonces resulta del todo indiferente cuál sea el tipo de representación por la que se ve afectado. Lo único que le importa para decidirse por una u otra elección es cuán fuerte y cuán duradero sea ese agrado, así como lo fácil que resulte conseguirlo o repetirlo. Tal y como a | quien *[A 43]* necesita oro para gastarlo le da absolutamente igual si la materia del mismo —el oro— ha sido desenterrada de la montaña o lavada de la arena, con tal de que su valor sea aceptado por doquier, tampoco pregunta ningún ser humano al que sólo le interesa el agrado de la vida si las representaciones provienen del entendimiento o de los sentidos, sino tan sólo *cuánto y cuán inmenso deleite* le procurarán durante el mayor tiempo posible.

Sólo quienes gustan de negar a la razón pura su capacidad para determinar la voluntad sin presuponer algún *<Ak. V, 24>* sentimiento \ pueden apartarse tanto de su propia dilucidación, al definir luego como algo completamente heterogéneo aquello que ellos mismos habían reducido anteriormente a uno e idéntico principio. Así nos encontramos con que uno puede hallar algún deleite, por

ejemplo, en la simple *aplicación de la energía*, en la consciencia de que su fortaleza de ánimo le hace superar los obstáculos contrapuestos a los propios designios, en el cultivo de los talentos del ingenio, etc., y con toda razón solemos tildar a estos júbilos y gozos de *más refinados*, porque se hallan bastante más bajo nuestro control que muchos otros y en lugar de deteriorarse vienen a robustecer el sentimiento para disfrutarlos todavía más, cultivándonos a la par que nos divierten. Ahora bien, pretender por ello que determinan la voluntad mediante un género distinto al del sentido, toda vez que la posibilidad de aquel deleite presupone un sentimiento colocado en nosotros como primera condición de tal complacencia, sería tanto como si a unos ignorantes deseosos de entrometerse en la metafísica les diera por pensar una materia tan fina, tan sutilmente refinada que acabaran mareándose y creyesen entonces haber inventado a un ser *espiritual* que con todo también fuera extenso.

Si nosotros, para determinar la voluntad, no asignamos a la virtud sino el simple | deleite que ésta promete, tal *[A 44]* como hizo *Epicuro*, luego no podemos censurarle que homologue ese deleite con el de los sentidos más groseros; pues no hay razón para reprocharle haber atribuido únicamente a los sentidos corporales aquellas representaciones mediante las que se nos suscitaba aquel sentimiento. Por lo que cabe conjeturar, *Epicuro* buscó también la fuente de dichas representaciones en el uso de la más alta capacidad cognoscitiva; mas eso no le impidió, ni tampoco podía impedírselo, considerar según el mencionado principio como idéntico en su género al propio deleite que nos otorgan aquellas representaciones intelectuales y sólo a través del cual pueden ellas oficiar como fundamentos para determinar la voluntad. El mayor compromiso del filósofo es el de mostrarse *consecuente* y,

sin embargo, esto es algo que se da muy raramente. Las antiguas escuelas griegas nos proporcionan a este respecto muchos más ejemplos de los que encontramos en nuestra época *sincrética*, donde se simula cierto *sistema de amalgama* coaligando principios contradictorios, tan fraudulentos como banales, porque todo ello resulta harto recomendable para un público que se contenta con saber algo respecto de todo y nada cabalmente, al querer probar todas las monturas.

El principio de la felicidad propia, por mucho que se apliquen a él tanto el entendimiento como la razón, no comprendería pese a ello ningún otro fundamento para determinar la voluntad que los correspondientes a la capacidad desiderativa *inferior* y, en tal caso, o bien no existe ninguna capacidad desiderativa superior, o bien la *razón pura* ha de ser práctica por sí sola, es decir, que sin presuponer sentimiento alguno —y por ende sin presuponer tampoco las representaciones de lo grato e ingrato— como esa materia de la capacidad desiderativa que siempre constituye una condición empírica para los principios, tiene que poder determinar la voluntad | mediante la simple *[A 45]*
forma de la regla práctica. Sólo entonces la razón, en *<Ak. V, 25>*
cuanto determina la voluntad \ por sí misma (y no está al servicio de las inclinaciones), supone una capacidad desiderativa genuinamente *superior*, a la cual se subordina la capacidad desiderativa patológicamente determinable, y, en efecto, se diferencia *específicamente* de ésta, hasta el punto de que la más mínima mezcolanza con los impulsos aportados por ella perjudican seriamente su fortaleza y primacía, tal como el menor dato empírico puesto como condición en una demostración matemática viene a envilecer su dignidad y anular su eficacia. La razón determina inmediatamente a la voluntad con una ley práctica, no mediante un sentimiento de placer y displacer

interpuesto en esa misma ley, y sólo el hecho de poder ser práctica en cuanto razón pura le hace posible oficiar como *legisladora*.

ESCOLIO II

Ser feliz constituye necesariamente el anhelo de todo ente racional que sin embargo sea finito y, por lo tanto, representa un ineludible fundamento para determinar su capacidad desiderativa. Pues la satisfacción con todo su existir no es como esa posesión originaria y esa bienaventuranza que presupondrían una consciencia de su independiente autarquía, sino un problema endosado por su propia naturaleza finita, la cual le hace menesteroso. Y esta menesterosidad atañe a la materia de su capacidad desiderativa, al ser algo que se refiere como fundamento subyacente a un sentimiento subjetivo de placer o displacer, por el cual queda determinado lo que precisa para estar satisfecho con su estado. Mas justamente por ello, como ese fundamento material de determinación sólo puede ser conocido empíricamente, se hace de todo punto imposible considerar esa tarea como una ley, habida cuenta de que ésta, al ser objetiva, tendría que contener en todos los casos y para todos los entes racionales | *exactamente el mismoe* [A 46]
idéntico fundamento para determinar la voluntad. Pues, aun cuando el concepto de felicidad subyazca *por doquier* como fundamento de la relación práctica de los *objetos* con la capacidad desiderativa, sólo supone pese a todo el título general de los fundamentos determinantes subjetivos y no determina específicamente nada, siendo así que tal cosa constituye la única misión de esa tarea práctica y ésta no puede verse resuelta en modo alguno sin tal determinación.

En qué cifre cada cual su felicidad depende de su particular sentimiento de placer y displacer, e incluso en

uno y el mismo sujeto dependerá de la diferente menesterosidad marcada por la variación de tal sentimiento, de suerte que una ley *subjetivamente necesaria* (en cuanto ley natural) supone *objetivamente* un principio práctico harto *contingente*, que en distintos sujetos puede y ha de ser muy diferente, razón por la cual nunca es capaz de suministrar una ley; porque al deseo de felicidad no le importa la forma de cómo ajustarse a la ley, sino que sólo le importa exclusivamente la materia, es decir, si me cabe esperar algún deleite al acatar la ley y cuánto deleite puedo esperar de tal obediencia. Los principios del amor propio pueden ciertamente entrañar reglas universales de habilidad (para descubrir medios \ orientados a ciertos propósitos), *<Ak. V, 26>* mas entonces no pasan de ser simples principios teóricos**[118]**, como por ejemplo | éste: «aquel que quiera comer pan ha de imaginarse un molino». Mas los principios *[A 47]* prácticos que se fundan en el amor propio nunca pueden ser universales, pues el fundamento para determinar la capacidad desiderativa descansa sobre el sentimiento de placer y displacer, algo que jamás puede aceptarse como universalmente orientado hacia los mismos objetos.

Incluso concediendo que todos los entes racionales finitos llegasen a ponerse de acuerdo sobre un objeto donde cifrar su sentimiento relativo al deleite y el dolor, e igualmente sobre los medios a utilizar para lograr lo primero y eludir lo segundo, aún así les resultaría *imposible* hacer pasar al *principio del amor propio* por *una ley práctica*, pues esa misma unanimidad sólo sería contingente. El fundamento de determinación siempre sería sólo subjetivamente válido y simplemente empírico, careciendo de aquella necesidad que es pensada en toda ley, cual es la necesidad objetiva basada en fundamentos *a priori*. Así pues, esa necesidad no tendría que hacerse pasar por práctica en modo alguno, sino por una necesidad

simplemente física, puesto que la acción nos sería tan ineludiblemente impuesta por nuestra inclinación como el bostezo al ver bostezar a otros. Mejor cabría sostener que no existe ley práctica alguna, sino tan sólo *recomendaciones* al efecto de nuestros deseos, antes que elevar principios simplemente subjetivos al rango de leyes prácticas, las cuales poseen una necesidad objetiva, no simplemente subjetiva, y tienen que verse reconocidas *a priori* por la razón, no por la experiencia (por muy empíricamente universal que pueda ser ésta). Hasta las propias reglas de fenómenos concordantes sólo son llamadas leyes naturales (v. g., las mecánicas) cuando se las *[A 48]* conoce efectivamente *a priori* |, o bien (como sucede en el terreno de la química) se admite que podrían llegar a ser conocidas mediante fundamentos objetivos, si nuestra comprensión llegara más lejos. Pero en los principios prácticos subjetivos se explicita como condición el que no hayan de tener como fundamento condiciones objetivas de la voluntad, sino simplemente subjetivas y, por consiguiente, que puedan ser presentados siempre tan sólo como simples máximas, mas nunca como leyes prácticas. Esta última observación parece tratarse a primera vista de una simple logomaquia; sin embargo, nos encontramos ante una precisión terminológica referente a la distinción más importante que cabe tener en cuenta dentro del ámbito de las indagaciones prácticas. \

§4
TEOREMA III

Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes *<Ak. V, 27 >* prácticas universales, no puede pensarlas sino como

principios que contengan el fundamento para determinar la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma.

La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Dicho objeto es, o no, el fundamento para determinar la voluntad. En caso de serlo, la regla de la voluntad quedaría sometida a una condición empírica (a la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer y displacer) y, por lo tanto, no sería una ley práctica. Pues bien, si a una ley se le despoja de toda materia, o sea, de cualquier objeto de la voluntad (en cuanto fundamento para determinarla), no queda nada | salvo la simple forma de una legislación universal. Por consiguiente, o bien ningún ser racional puede pensar en modo alguno *sus* principios práctico-subjetivos (máximas) al mismo tiempo como leyes universales, o bien ha de admitirse que la simple forma de los mismos, con arreglo a la cual tales principios *se acomodan a una legislación universal*, les convierte por sí sola en leyes prácticas. *[A 49]*

ESCOLIO

Qué forma se acomoda en la máxima a una legislación universal, y cuál no, es algo que puede llegar a discernir el entendimiento más común carente de toda instrucción. Supongamos que yo haya adoptado la máxima de incrementar mi patrimonio mediante cualesquiera medios seguros. E imaginemos luego en mis manos un *depósito* cuyo propietario fallece sin dejar ninguna constancia del mismo. Naturalmente tal es el caso de mi máxima. Ahora pretendo saber si esa máxima puede valer también como ley práctica universal. Aplico dicha máxima por lo tanto al caso presente y pregunto si, al adoptar la forma de una ley, yo podría presentar simultáneamente mi máxima como una ley de este tenor: «cualquiera queda habilitado para negar

que se le ha confiado un depósito cuando nadie pueda probar lo contrario». Inmediatamente me doy cuenta de que tal principio se autodestruiría en cuanto ley, al dar pie a que no se hiciera depósito alguno. Una ley práctica, a la que yo reconozco en cuanto tal, ha de cualificarse como legislación universal; ésta es una proposición idéntica y por lo tanto clara de suyo. Al decir que mi voluntad se halla bajo una *ley* práctica, no puedo aducir mi inclinación (representada en este caso por la codicia) como el fundamento de \ determinación que le conviene a una ley práctica | universal, pues dicha inclinación dista mucho de ser idónea para una legislación universal y más bien tiene que destruirse a sí misma al adoptar la forma de una ley universal.

<Ak. V, 28>

[A 50]

Comoquiera que el anhelo de felicidad es universal, y por ende también lo son esas *máximas* mediante las que cada cual viene a colocar dicha felicidad como fundamento para determinar su voluntad, a ciertos hombres juiciosos esto les ha inducido a hacerla pasar por una *ley práctica* universal, cuando nada podría resultar más extravagante. Pues allí donde generalmente una ley de la naturaleza hace que todo resulte armónico, aquí por contra, cuando se pretende otorgar a la máxima esa universalidad propia de una ley, se sigue lo más contrario a la coincidencia, el más rudo antagonismo, así como el total exterminio de la propia máxima y de su propósito; ya que la voluntad de todos no alberga entonces a uno y el mismo objeto, sino que cada cual cobija el suyo (su propio bienestar), el cual puede avenirse desde luego por casualidad con los propósitos ajenos que se orientan igualmente hacia sí mismos, mas tal cosa no basta ni mucho menos para una ley, porque las excepciones que ocasionalmente queda uno autorizado a hacer son ilimitadas y no pueden verse comprendidas en modo alguno bajo una regla universal.

Surge así una armonía similar a esa que relata cierto poema satírico sobre el cordial entendimiento de dos cónyuges empeñados en arruinarse la vida mutuamente. «*¡Oh maravillosa armonía, lo que quiere él, también lo quiere ella…!*»; o similar a lo que se cuenta respecto del compromiso contraído por el rey Francisco | con el emperador Carlos V: «Lo que mi hermano Carlos quiere poseer (Milán), también lo quiero yo». Los fundamentos empíricos de la determinación no le sirven a una legislación universal externa, mas tampoco valen de nada para la interna; pues cada cual pone | su sujeto como base de la *[A 51]* inclinación, pero cualquier otro pone a un sujeto distinto e incluso en cada sujeto mismo tan pronto es una u otra la inclinación que goza de un influjo preponderante. Descubrir una ley que las rija en su conjunto bajo la condición de hacer coincidir a todas las partes es algo absolutamente imposible.

§5
Problema I

Una vez supuesto que la mera forma legisladora de las máximas baste por sí sola como fundamento para determinar una voluntad, indáguese ahora cuál es la índole de aquella voluntad que sea determinable únicamente gracias a ello.

Como la simple forma de la ley no puede verse representada sino por la razón y, por ende, no constituye un objeto de los sentidos, ni tampoco pertenece por consiguiente al ámbito de los fenómenos, la representación de dicha forma como fundamento para determinar la voluntad viene a diferenciarse de todos esos fundamentos que determinan cuanto acaece en la naturaleza conforme a *<Ak. V, 29>*

la ley de la causalidad, \ porque en estos acontecimientos los fundamentos determinantes han de ser ellos mismos fenómenos. Ahora bien, si no existe ningún otro fundamento para determinar la voluntad que pueda servirle a ésta como ley salvo aquella forma legisladora universal, entonces una voluntad tal tiene que ser pensada como plenamente independiente de la ley natural de los fenómenos en sus relaciones recíprocas, o sea, de la ley de causalidad. Mas una independencia semejante se llama *libertad* en el sentido más estricto, que no es sino el *[A 52]* transcendental. Así pues, | una voluntad a la que puede servir como ley, por sí sola, la simple forma legisladora de la máxima es una voluntad libre.

§6
Problema II

Suponiendo que haya una voluntad libre, descúbrase la ley que sea capaz de determinarla necesariamente.

Como la materia de la ley práctica, esto es, un objeto de la máxima, jamás puede darse sino empíricamente, pero la voluntad libre tiene que ser determinable al margen de cualesquiera condiciones empíricas (o sea, pertenecientes al mundo de los sentidos), entonces una voluntad ha de encontrar en la ley, pese a todo, un fundamento determinante al margen de la *materia* de la ley. Mas, una vez descontada la materia de la ley, no queda en ella nada salvo la forma legisladora. Luego la forma legisladora, en tanto que se halle albergada por la máxima, es lo único que puede constituir un fundamento para determinar la voluntad libre.

Escolio

En suma, libertad y ley práctica incondicionada se remiten alternativamente la una a la otra. Ahora bien, aquí no me pregunto si son distintas de hecho, o si más bien una ley incondicionada no es simplemente la autoconsciencia de una razón práctica pura y ésta a su vez se identifica plenamente con el concepto positivo de libertad, sino que me pregunto por dónde *empieza* nuestro *conocimiento* de lo práctico-incondicionado y si lo hace por la | libertad o por la ley práctica. La libertad no puede ser tal punto de partida, *[A 53]* puesto que no podemos cobrar una consciencia inmediata de ella al ser negativo su primer concepto, ni tampoco nos cabe inferirla desde la experiencia toda vez que ésta sólo nos proporciona la ley de los fenómenos y este mecanismo de la naturaleza supone justo lo contrario de la libertad. Por lo tanto es esa *ley moral*, de la cual cobramos una consciencia inmediata (tan pronto como nos trazamos máximas de la voluntad), aquello que se nos brinda *en primer lugar* y nos conduce directamente al concepto de libertad, en tanto que \ dicha ley moral es presentada por la *<Ak. V, 30>* razón como un fundamento de determinación sobre el cual no puede prevalecer ninguna condición sensible al ser totalmente independiente de tales condicionamientos.

Mas ¿cómo es posible la consciencia de esa ley moral? A nosotros nos cabe cobrar consciencia de leyes prácticas puras al igual que la cobramos de principios teóricos puros, prestando atención a esa necesidad con que la razón nos prescribe unos y otras, así como a la separación de cualesquiera condiciones empíricas que tal necesidad nos señala. El concepto de una voluntad pura emana de las leyes prácticas puras, tal como la consciencia de un entendimiento puro brota de los principios teóricos puros. Que ésta sea la auténtica subordinación de nuestros conceptos, así como que la moralidad sea quien nos descubre por vez primera el concepto de libertad (concepto

con el cual la *razón práctica* le plantea el problema más irresoluble a la especulativa, sumiéndola en la mayor perplejidad), son cosas que quedan aclaradas por lo siguiente. Comoquiera que a partir del concepto de libertad no cabe explicar nada en el ámbito fenoménico, donde siempre se ha de constituir en hilo conductor al mecanismo natural, y comoquiera que por lo demás la antinomia de la razón pura, cuando ésta pretende ascender hasta lo incondicionado en la serie causal, se enreda también en incomprensibilidades | relativas tanto a la libertad cuanto al *[A 54]* mecanismo, siendo así que cuando menos este último se muestra útil a la hora de explicar los fenómenos, nunca se hubiera dado la proeza de introducir la libertad en la ciencia, de no haber comparecido la ley moral y si con ella no nos hubiera impuesto ese concepto la razón práctica.

Pero también la experiencia confirma este orden de los conceptos en nosotros. Tomemos a cualquiera que considere irresistible su inclinación lujuriosa cuando se le presenta una ocasión propicia para ello y tenga delante al objeto amado e interroguémosle sobre lo que haría si ante la casa donde encuentra esa oportunidad fuera levantado un patíbulo para ahorcarlo nada más haber gozado de su voluptuosidad; ¿acaso no sabría dominar entonces su inclinación? No cuesta mucho adivinar cuál sería su respuesta. Pero preguntémosle ahora lo que haría si su príncipe, amenazándole con aplicarle sin tardanza esa misma pena de muerte, le exigiera levantar falso testimonio contra un hombre honrado al que dicho príncipe quisiera echar a perder recurriendo a fingidos pretextos; ¿acaso no le parecería entonces posible vencer su amor a la vida por muy grande que fuera éste? Quizá no se atreva a asegurar si lo haría o no; sin embargo, que le sería posible hacerlo, ha de admitirlo sin vacilar. Así pues, juzga que puede hacer algo porque cobra consciencia de que debe hacerlo y

reconoce en su fuero interno a esa libertad que hubiese seguido siéndole desconocida sin la ley moral.

§7
LEY BÁSICA DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA

Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal. \ |

ESCOLIO

La geometría pura cuenta con postulados que en cuanto proposiciones prácticas no entrañan sin embargo sino una presuposición, cual es la de que uno *pueda* algo si fuera exigido que *deba* hacerlo, siendo dichos postulados las únicas proposiciones de la geometría que atañen al existir. Constituyen por lo tanto reglas prácticas que se hallan bajo una condición problemática de la voluntad. Pero aquí la regla dice que se debe obrar sin más de una determinada manera. La regla práctica es por lo tanto incondicionada, con lo que se ve representada *a priori* como una proposición práctica de carácter categórica, merced al cual la voluntad queda determinada sin más objetiva e inmediatamente (mediante la propia regla práctica que por consiguiente constituye aquí una ley). Pues la *razón* pura, al ser *práctica de suyo*, es aquí inmediatamente legisladora. La voluntad es pensada como independiente de las condiciones empíricas, o sea, como una voluntad pura determinada *por la simple forma de la ley*, y este fundamento de determinación queda considerado como la suprema condición de todas las máximas. *<Ak. V, 31>* *[A 55]*

El asunto en cuestión es bastante sorprendente y no tiene parangón en todo el resto del conocimiento práctico. Porque el pensamiento *a priori* de una posible legislación universal, el cual es por lo tanto simplemente problemático, queda ordenado incondicionalmente como ley sin tomar nada de la experiencia o de cualquier voluntad ajena. Mas tampoco supone una prescripción conforme a la cual deba tener lugar un acto mediante el que se posibilita un efecto deseado (pues en tal caso la regla se vería siempre condicionada físicamente), sino una regla que determina *a priori* la voluntad examinando simplemente la forma de sus máximas, y una ley que sólo sirve para la forma *subjetiva* de los principios cuando menos no resulta imposible pensarla como fundamento determinante gracias a la forma *objetiva* de una ley en general. La consciencia de esta | ley básica puede verse llamada «un *factum* de la razón», dado *[A 56]* que no cabe inferirla de datos precedentes de la razón como por ejemplo la consciencia de la libertad (pues ésta no nos es dada con anterioridad), sino que se nos impone por sí misma como una proposición sintética *a priori*, la cual no se funda sobre intuición alguna, ni empírica ni pura, aun cuando sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, si bien para semejante concepto positivo sería requerida una intuición intelectual que no cabe admitir aquí en modo alguno. Con todo, para considerar esa ley como *dada* sin dar pie a tergiversaciones, conviene subrayar que no se trata de un hecho empírico, sino del único *factum* de la razón pura, la cual se revela a través de él como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo*[119]).

COROLARIO

La razón pura es por sí sola práctica y proporciona (al ser humano) una ley universal que damos en llamar la *ley*

moral. \

ESCOLIO

El *factum* invocado hace un momento es innegable. Basta analizar el juicio vertido por los seres humanos en tomo al ajuste con la ley de sus acciones; siempre nos encontraremos con que, al margen de lo que guste decir la inclinación, su razón permanece incorruptible pese a todo y se autoconstriñe a cotejar siempre la máxima adoptada por la voluntad en cualquier acción con la voluntad pura, o sea, consigo mismo, en tanto que se considera como práctica *a priori*. Ahora bien, a este principio de la moralidad (justamente por querer esa universalidad de la legislación que lo convierte en el supremo fundamento formal para determinar a la voluntad al margen de toda diversidad | subjetiva) lo declara la razón al mismo tiempo como una ley para todos los entes racionales, con tal de que posean una voluntad en general, esto es, en cuanto alberguen una capacidad para determinar su causalidad mediante la representación de reglas, o sea, en tanto que sean capaces de ejecutar acciones con arreglo a principios y, por ende, sean también capaces de obrar conforme a principios prácticos *a priori* (pues tan sólo éstos tienen aquella necesidad que la razón exige a todo principio). Por consiguiente, dicho principio no se ciñe únicamente al género humano, sino que alcanza a todo ente finito que posea razón y voluntad e incluso abarca al ser infinito en cuanto inteligencia suprema. Ahora bien, en el primer caso la ley tiene la forma de un *imperativo*, habida cuenta de que, aun cuando quepa presumir en él como ente racional una voluntad *pura*, en tanto que se ve afectado por las menesterosidades y las motivaciones sensibles no cabe atribuirle una voluntad *santa*, es decir, una voluntad que no

<Ak. V, 32>

[A 57]

fuera susceptible de albergar máximas opuestas a la ley moral.

Así pues, para los seres humanos la ley moral supone por ello un *imperativo* que ordena categóricamente, al ser dicha ley incondicionada. La relación de una voluntad tal con esa ley constituye una *dependencia* denominada «obligación», lo cual denota un *apremio* hacia una acción (si bien dicho apremio sólo se vea canalizado a través de la razón y su ley objetiva), que recibe el nombre de «*deber*», porque un albedrío patológicamente afectado (aunque no por ello determinado y por lo tanto siempre libre) comporta un deseo emanado de causas *subjetivas* y por eso puede contraponerse a menudo al fundamento de determinación puramente objetivo, precisando pues de una resistencia ejercida por la razón práctica a modo de apremio moral y que puede ser tildada de coacción interna, si bien es intelectual. En la inteligencia omniabarcante al albedrío no se le representa con toda razón como capaz de albergar máximas que no fueran simultáneamente leyes | objetivas, y *[A 58]* el concepto de *santidad* que le corresponde por ello no lo coloca desde luego por encima de toda ley práctica, pero sí por encima de cualquier ley práctico-restrictiva como la obligación y el deber. Esta santidad de la voluntad constituye, no obstante, una idea práctica que necesariamente ha de oficiar como un *arquetipo* al cual aproximarse hasta el infinito, siendo esto lo único que le corresponde hacer a cualquier ente racional finito, ante cuyos ojos esa idea le hace observar constantemente la ley moral pura (que por eso mismo es calificada de santa). Mantener a sus máximas \ en ese progreso que va hacia el *<Ak. V, 33>* infinito y asegurarse su inmutabilidad para perseverar en esa continua progresión constituye la virtud, o sea, lo máximo que puede lograr una razón práctica finita, si bien a su vez dicha virtud jamás puede verse colmada en cuanto

capacidad naturalmente adquirida, porque en tal caso la seguridad nunca se torna una certeza apodictica y como persuasión resulta harto peligrosa.

§8
TEOREMA IV

La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales, así como de los deberes que se ajustan a ellas; en cambio toda *heteronomía* del albedrío, lejos de fundamentar obligación alguna, se opone al principio de dicha obligación y a la moralidad de la voluntad. El único principio de la moralidad consiste en independizar a la ley de toda materia (cualquier objeto deseado) y en determinar al albedrío mediante la simple forma legisladora universal que una máxima ha de poder adoptar. Sin embargo, *aquella independencia* | equivale a la libertad tomada en su sentido *negativo*, mientras que esta *propia legislación* de la razón pura y, en cuanto tal, práctica supone un sentido *positivo* de la libertad. Por lo tanto, la ley moral no expresa sino la *autonomía* de la razón pura práctica, o sea: la libertad, y ésta constituye incluso la condición formal de todas las máximas, única condición bajo la cual pueden llegar a coincidir dichas máximas con la suprema ley práctica. De ahí que si la materia del querer (la cual no puede ser sino el objeto de un deseo) se ve asociada con la ley, entrando en la ley práctica *como su condición de posibilidad*, se desprenderá de todo ello una heteronomía del albedrío, o sea, una dependencia respecto de la ley natural de seguir cualquier impulso o inclinación, con lo que la voluntad no se da una ley a sí misma, sino tan sólo la prescripción de acatar racionalmente leyes patológicas. Pero la máxima, que de este modo jamás puede albergar en su interior la

forma legisladora-universal, lejos de establecer obligación alguna de esta manera, se contrapone incluso al principio de una razón *pura* práctica y con ello también se opone a la intención moral, aun cuando la acción resultante fuese acorde con la ley. \

ESCOLIO I

Por lo tanto, una prescripción práctica que conlleve una condición material (y por ende empírica) jamás ha de ser contada | entre las leyes prácticas. Pues la ley de la voluntad pura (voluntad que es libre) ubica esa voluntad en una esfera totalmente distinta de la empírica y la necesidad que expresa, al no deber suponer ninguna necesidad de orden natural, no puede consistir sino en las condiciones formales de la posibilidad de una ley en general. Toda materia de reglas prácticas descansa siempre sobre condiciones subjetivas que no procuran universalidad alguna para seres racionales, a excepción de la universalidad condicionada (en el caso de que yo *desee* esto o aquello, lo que he de hacer entonces para hacerlo efectivo), y giran conjuntamente en torno al principio de la *felicidad propia*. *<Ak. V, 34>* *[A 60]*

Resulta ciertamente innegable que todo querer ha de tener también un objeto y por lo tanto una materia, mas ésta no se convierte justamente por ello en el fundamento determinante y la condición de la máxima, pues no se deja interpretar bajo la forma de una legislación universal, dado que la expectativa de la existencia del objeto supondría entonces la causa determinante del albedrío y la dependencia de la capacidad desiderativa con respecto a la existencia de alguna cosa tendría que situarse en la base del querer, existencia que sólo puede ser buscada en condiciones empíricas y, por eso mismo, nunca puede suministrar el fundamento de una regla universal y

necesaria. Así, la felicidad ajena podría ser el objeto de la voluntad de un ente racional. Pero, si fuera el fundamento para determinar la máxima, habría de presuponerse que no encontramos en el bienestar ajeno tan sólo un deleite natural, sino también una menesterosidad como la que comporta el talante simpatético entre los seres humanos. Mas esa menesterosidad no puedo presumirla en cada ente racional (ni mucho menos en Dios). Por lo tanto, la materia de la máxima puede ciertamente seguir estando ahí, aunque | no ha de ser su condición, porque de lo contrario dicha *[A 61]* máxima no podría oficiar como ley. Así pues, la simple forma de una ley, al restringir la materia, ha de constituir simultáneamente un fundamento para añadir esa materia a la voluntad, mas nunca ha de presuponer dicha materia.

Sea esa materia, verbigracia, mi propia felicidad. Ésta, aun cuando la doy por sentada en cada cual (como de hecho me cabe hacerlo en los entes finitos), sólo puede tornarse una ley práctica *objetiva* si incluyo en ella a la felicidad de los demás. La ley de promover la felicidad ajena no surge entonces del supuesto de que tal cosa constituya un objeto para cualquier albedrío, sino que obedece a otra circunstancia, a saber, que esa forma de universalidad precisada como condición por la razón se convierta en fundamento para determinar la voluntad, al proporcionar a una máxima del amor propio la validez objetiva de una ley; con lo cual el objeto (la felicidad ajena) no era el fundamento para determinar la voluntad pura y la simple forma legal era lo único mediante lo que restringía mi máxima sustentada sobre la inclinación, \ para procurarle la *<Ak. V, 35>* universalidad de una ley y adecuarla a la razón pura práctica, pues el concepto de la *obligación* de ampliar la máxima de mi amor propio también a la felicidad ajena sólo podía tener su origen en aquella limitación y no en la adición de un móvil externo.

ESCOLIO II

Nada resulta más contrario al principio de la moralidad que convertir en fundamento para determinar la voluntad a la felicidad *propia*. Pues a ésta ha de adscribirse, tal como he mostrado anteriormente, todo cuanto ponga el fundamento determinante que debe oficiar como ley en cualquier otra cosa que no sea la forma legisladora de la máxima. Ahora bien, | este antagonismo no es meramente lógico, como el que se daría entre reglas condicionadas empíricamente que, sin embargo, se quisieran elevar a principios cognoscitivos de carácter necesario, sino que se trata de un antagonismo práctico y dicho antagonismo arruinaría por completo a la moralidad, si la voz de la razón no fuera tan clara en relación con la voluntad, ni resultara tan perceptible e inconfundible incluso para el más común de los mortales. Con todo, ese antagonismo puede sostenerse todavía en las desconcertantes especulaciones de las escuelas, que son lo bastante atrevidas como para hacer oídos sordos ante esa voz celestial, a fin de mantener en pie una teoría que no representa ningún rompecabezas. *[A 62]*

Si un amigo cuyo trato estimas fingiera justificar en tu presencia un falso testimonio pretextando primero el sacrosanto deber de la felicidad propia, enumerando luego las ventajas obtenidas gracias a ello y haciendo notar la prudencia observada para prevenir verse descubierto por cualquiera, incluido tú mismo, a quien revela el secreto sólo porque podría negarlo después; y si, a pesar de ello, pretendiera con toda seriedad sostener que ha ejercido un auténtico deber humanitario, te echarías a reír en su cara o retrocederías espantado, aunque nada tengas que objetar a quien adopta la medida de quebrantar sus principios para obtener un beneficio propio.

O imaginad que alguien os recomiende a un administrador al cual cupiera confiar ciegamente todos vuestros asuntos y que, para inspiraros confianza, lo elogie como un hombre prudente que se da buena maña para obtener su propio provecho y también como una persona tan eficiente e incansable que no deja pasar ninguna ocasión sin sacarle algún beneficio; y finalmente, para | ahuyentar cualquier recelo respecto a que su egoísmo sea *[A 63]* de baja estofa, alabe cuán refinadamente entiende la vida al no cifrar su deleite en acumular dinero o en una brutal voluptuosidad, sino en ampliar sus conocimientos frecuentando el trato de gente distinguida e instruida, así como en socorrer a los necesitados, aun cuando por lo demás no tenga escrúpulos en lo tocante a los medios (cuyo valor o indignidad sin embargo sólo está en función de los fines) y emplee para todo ello el dinero ajeno como si fuera *<Ak. V, 36>* suyo, \ tan pronto como se asegura de que no será descubierto. De quien hiciera semejante recomendación sólo podríais creer que os está tomando el pelo o que ha perdido el juicio.

Las fronteras entre la moralidad y el amor propio están delimitadas tan nítidamente que incluso el ojo menos avezado no puede errar al apreciar si algo pertenece a la primera o a lo segundo. Las escasas observaciones que siguen parecen ociosas ante una verdad tan evidente, pero cuando menos sirven para procurar una mayor claridad al juicio de la razón humana ordinaria.

Desde luego, el principio de la felicidad puede suministrar máximas, pero éstas nunca serían aptas para oficiar como leyes de la voluntad, incluso aunque se tomase por objeto la felicidad *universal*. Pues, como el conocimiento de la felicidad se basa sobre todo en datos empíricos y cualquier juicio a este respecto depende sobremanera de la opinión de cada cual, que por añadidura

es harto mudable de suyo, bien puede proporcionar reglas *generales*, mas nunca reglas *universales*, o sea, es capaz de suministrar reglas tales que por término medio resulten acertadas muy a menudo, pero no reglas que siempre y necesariamente hayan de ser válidas; con lo cual no puede sustentar *ley* práctica alguna. Justamente porque aquí un objeto del albedrío es colocado como fundamento para la regla de tal arbitrio | y ha de precederla, no puede dicha *[A 64]* regla tener otra referencia ni basarse sobre ninguna otra cosa que lo recomendado y basado en la experiencia, en donde la disparidad del juicio no ha de tener fin. Por lo tanto, este principio no prescribe reglas prácticas idénticas para cualesquiera entes racionales, aun cuando ciertamente se dejen englobar bajo el rótulo común de «felicidad». Sin embargo, la ley moral se piensa como algo necesariamente objetivo porque debe valer para cualquiera que posea razón y voluntad.

La máxima del amor hacia uno mismo (prudencia) *simplemente aconseja*, mientras que la ley de la moralidad *ordena*. Pero sin duda media una enorme diferencia entre lo que nos *es aconsejado* y aquello hacia lo cual estamos *obligados*.

Aquello que ha de hacerse conforme al principio de autonomía del albedrío es comprendido muy fácilmente y sin titubeos por el entendimiento más común; lo que ha de hacerse bajo el supuesto de la heteronomía es harto complicado y exige mucha «mundología». Aquello que constituye el *deber* se brinda por sí mismo a cualquiera, mientras que cuanto reporta un provecho auténtico y perdurable (si debe abarcar toda la existencia) se ve siempre envuelto en una impenetrable oscuridad y requiere mucha prudencia para acomodar aceptablemente a los fines vitales la regla práctica que se ve determinada por las oportunas excepciones. En cambio la ley moral ordena a

cualquiera el cumplimiento más puntual. Luego el dictamen relativo a cuanto debe hacerse según dicha ley no ha de ser tan difícil como para que no sepa manejarse con ella el entendimiento más común e inexperimentado, incluso sin prudencia en las cosas del mundo.

Satisfacer el mandato categórico de la moralidad se halla siempre \ a nuestro alcance, mientras que hacer lo propio con la prescripción empíricamente | condicionada de la felicidad sólo resulta posible muy de vez en cuando y con respecto a un único propósito. La causa de ello es que, mientras para lo primero sólo importa que la máxima sea genuina y pura, lo segundo depende asimismo de las fuerzas y la capacidad física para hacer realidad un objeto deseado. Un mandato conforme al cual cada uno debiera tratar de hacerse feliz sería bastante absurdo, porque nunca se ordena a nadie aquello que ya quiere inevitablemente de suyo. Únicamente habría que mandarle, o más bien brindarle, las medidas a tomar, habida cuenta de que no puede todo cuanto quiere. Sin embargo, ordenar la moralidad bajo el nombre del «deber» sí es algo enteramente razonable, puesto que de primeras nadie quiere acatar voluntariamente su prescripción cuando entra en conflicto con las inclinaciones; y por lo que atañe a las disposiciones sobre cómo pueda observar esa ley, éstas no admiten ser enseñadas aquí, dado que cuanto quiere a este respecto también lo puede.

<Ak. V, 37>

[A 65]

Quien ha *perdido* en el juego bien puede *enojarse* consigo mismo y con su imprudencia; pero si cobra consciencia de *haber hecho trampa*[120] (aunque haya ganado gracias a ello) tiene que *despreciarse*[121] a sí mismo tan pronto como se compare con la ley moral. Por consiguiente, dicha ley moral tiene que ser algo bien distinto del principio de la propia felicidad. Pues el tener que decirse a sí mismo: «soy un *indigno*, aun cuando me

haya llenado los bolsillos» ha de tener algún otro criterio valorativo que aplaudirse a uno mismo y decir: «soy una persona *prudente* por haber enriquecido mis cuentas».

Finalmente hay todavía algo en la idea de nuestra razón práctica que acompaña a cualquier transgresión de una ley moral, cual es *el hacerse digno de castigo*. Con el | concepto de un castigo en cuanto tal no cabe asociar, sin *[A 66]* embargo, en modo alguno el hacerse partícipe de la felicidad. Pues, aun cuando quien castigue pudiera albergar al mismo tiempo el benévolo propósito de orientar hacia semejante fin ese castigo, ante todo ha de verse justificado en cuanto castigo (o sea, como algo que de suyo es simplemente malo), de tal modo que quien sea castigado haya de confesarse a sí mismo cuán justo es cuanto le ocurre y que su suerte se compadece cabalmente con su comportamiento, aun cuando tampoco llegase a vislumbrar ningún favor oculto tras el rigor del castigo. En todo castigo en cuanto tal ha de ir por delante la justicia y ésta constituye lo sustancial del concepto de castigo. Ciertamente también cabe asociarlo a la bondad, mas quien se ha hecho digno del castigo mediante su conducta no tiene el menor motivo para contar con esa bondad. Así pues, el castigo es un mal físico que, aun cuando no estuviera vinculado como *consecuencia natural* con el mal moral, sí habría de verse vinculado a una legislación moral cual corolario que se desprendiese de sus principios.

Si todo crimen es punible de suyo, incluso sin atender a las consecuencias físicas relativas al agente, esto es, menoscaba la felicidad (al menos parcialmente), resultaría manifiestamente absurdo decir: «el crimen ha consistido en que el infractor se ha granjeado un castigo \ al perjudicar su *<Ak. V, 38>* propia felicidad» (lo cual tendría que ser el auténtico concepto de todo crimen conforme al principio del amor hacia uno mismo). El castigo constituiría de esta manera el

motivo para que algo recibiera el nombre de «crimen» y la justicia habría de consistir más bien en omitir todo castigo e impedir incluso los naturales, pues entonces no habría nada malo en la acción, una vez que los males derivados de ella, y merced a los cuales la acción era califí cada de «mala», se vieran orillados | ahora. *[A 67]*

Sin embargo, considerar finalmente todo premiar y castigar como una maquinaria en manos de un poder superior, así como que dicha maquinaria debería servir únicamente para encaminar a los entes racionales hacia su designio final (la felicidad), supone un mecanismo de su voluntad que anula toda libertad de su voluntad y esto es algo demasiado obvio como para que resulte necesario detenernos en ello.

Más refinada, aunque igualmente falsa, resulta la pretensión de quienes admiten que un peculiar sentido moral, y no la razón, determina la ley moral enlazando inmediatamente la consciencia de la virtud con el contento y el deleite, a la par que asocia el vicio con el desasosiego y el pesar, al cifrarlo todo en el anhelo de la felicidad propia. Sin traer a colación lo que ya quedó dicho anteriormente, me limitaré a observar el engaño que aquí se concita.

Para imaginarse al vicioso presa del desasosiego y atormentado por la consciencia de sus desmanes, han de presumir previamente que su carácter es al menos en cierto grado moralmente bueno, al igual que ha de presuponerse virtuoso a quien se recrea con la consciencia de sus acciones conformes al deber. Sin embargo, los conceptos de la moralidad y del deber tienen que ser previos a cualquier consideración sobre dicho contento, y en modo alguno pueden verse colegidos del mismo. Antes ha de apreciarse la transcendencia de aquello a lo que llamamos «deber», así como la autoridad de la ley moral y el valor inmediato que su cumplimiento confiere a la persona ante sus propios

ojos, para luego sentir aquel contento en la consciencia de su adecuación al deber y la amarga reprimenda cuando uno puede reprocharse su transgresión.

Por lo tanto, ese | contento o ese desasosiego no pueden *[A 68]* ser experimentados antes del reconocimiento de la obligación ni tampoco pueden sustentar a esta última. Cuando menos hay que estar a medio camino de ser un hombre honesto para poder hacerse tan siquiera una representación de tales sensaciones. Tampoco niego desde luego que, tal como la voluntad humana es, en virtud de la libertad, inmediatamente determinable por la ley moral, el reiterado ejercicio de ese fundamento determinante pueda también producir finalmente un sentimiento subjetivo de hallarse contento consigo mismo; antes bien incluso es propio del deber cultivar y establecer semejante sentimiento, pues no en vano es el único que merece ser llamado «sentimiento moral». Mas con todo, el concepto del deber no puede verse derivado de ahí, porque en ese caso tendríamos que forjarnos el sentimiento de una ley como tal y convertiríamos en objeto de la sensación \ lo que *<Ak. V, 39>* sólo puede ser pensado por la razón; y esto, de no suponer una trivial contradicción, suprimiría por completo cualquier concepto del deber, colocando en su lugar un simple juego mecánico de inclinaciones sutiles que a veces discrepan con las más toscas.

Si comparamos ahora nuestro supremo axioma *formal* de la pura razón práctica (en cuanto autonomía de la voluntad) con todos los principios *materiales* de la moralidad habidos hasta el momento, entonces podemos presentar en una sinopsis todos los demás como principios donde al mismo tiempo se agotan realmente cualesquiera otros casos posibles a excepción del único formal y comprobar gracias a esa visión panorámica que resulta

inútil buscar algún otro principio al margen del principio formal expuesto aquí.

Todos los posibles fundamentos para determinar la voluntad son *meramente subjetivos* y por lo tanto empíricos, o bien *objetivos* a la par que racionales; pero ambos pueden ser a su vez *internos* o externos.\ |

<Ak V,40> Los fundamentos práctico-materiales que determinan el principio de la moralidad son:
[A 69]

I. Subjetivos	A) *externos*	De la educación (según *Montaigne).* De la constitución civil (según *Mandeville)*[16].
	B) *internos*	Del sentimiento físico (según *Epicuro).* Del sentimiento moral (según *Hutcheson)*[17].
II. Objetivos	A) *internos:*	De la perfección (según *Wolff* y los *estoicos).*
	B) *externos:*	De la voluntad de Dios (según *Crusius*[18] y otros. partidarios de la moral teológica). / |

Los del bloque I[122] son en su conjunto empíricos y obviamente no valen en modo alguno como principio universal de la moralidad. Sin embargo, los del bloque II[123] se sustentan en la razón (pues tanto la perfección en cuanto *índole* de las cosas como la suprema perfección representada en una *sustancia —o* sea Dios— sólo se dejan pensar en ambos casos mediante conceptos de la razón). Ahora bien, el primer concepto, el de *perfección*, puede ser tomado en su significación *teórica*, y en tal caso no significa sino la integridad de una determinada cosa en su género (desde una perspectiva transcendental) o de una cosa simplemente como cosa en general (en términos metafísicos), algo de lo cual no cabe tratar aquí. Mas el concepto de perfección en su significación *práctica* equivale a la idoneidad o a la suficiencia para toda clase de fines. Esta perfección, en cuanto *índole* del ser humano, y por consiguiente de tipo interno, no es otra cosa que el *talento* y aquello que lo fortalece o cumplimenta, o sea, la *destreza*. La suprema perfección hecha *sustancia*, o sea Dios, y por consiguiente de tipo externo (considerada desde un punto de vista práctico), supone la suficiencia de tal ser para todos los fines en general. *<Ak. V, 41>* *[A 70]*

Por lo tanto, si el concepto de *perfección* (de una perfección interna en nosotros mismos o de una perfección externa en Dios) sólo puede servir como fundamento para determinar la voluntad en relación con unos fines dados de antemano, siendo así que un fin (en cuanto *objeto* que ha de preceder a la determinación volitiva mediante una regla y tiene que entrañar el fundamento de posibilidad para dicha regla, o sea, esa *materia* de la voluntad que oficia como su fundamento determinante) es siempre empírico, con lo cual puede servir como principio *epicúreo* para la teoría de la

felicidad, mas nunca como principio de la razón pura para la teoría moral y el deber (tal como los talentos y su | promoción, porque contribuyen al aprovechamiento de la vida, o la voluntad de Dios, cuando se coincide con ella sin que su idea se vea precedida por un principio práctico independiente de la misma, sólo son tomados como objetos de la voluntad y sólo pueden convertirse en motivaciones suyas merced a la *felicidad* que esperamos obtener de tales objetos), entonces resulta lo siguiente: *[A 71]*

1.º) que todos los principios enumerados aquí son *materiales*, y

2.º) que ellos abarcan todos los principios materiales posibles.

Concluyéndose finalmente de todo ello que, como los principios materiales son totalmente incapaces de erigirse en suprema ley moral (según se ha demostrado), el *principio práctico-formal* de la razón pura (conforme al cual la mera forma de una legislación universal posible gracias a nuestras máximas tiene que constituir el supremo e inmediato fundamento para determinar la voluntad) es el *único posible*, es decir, el único capaz de suministrar imperativos categóricos, o sea, leyes prácticas (que convierten las acciones en deberes), y en general el único apto para oficiar como principio de la moralidad tanto en el plano del discernimiento cuanto a la hora de aplicarse sobre la voluntad humana para determinarla. \ |

I
En torno a la deducción de los principios de la razón pura práctica

Esta Analítica evidencia que la razón pura puede ser práctica, por cuanto es capaz de determinar por sí misma a la voluntad independientemente de cualquier elemento *<Ak. V, 42>* *[A 72]*

empírico (y esto se demuestra mediante un *factum* en el que la razón pura se revela realmente práctica para nosotros, cual es que nuestra voluntad se vea efectivamente determinada por esa autonomía en el principio de la moralidad). Al mismo tiempo muestra que ese *factum* se halla inseparablemente entrelazado con la consciencia de la libertad de la voluntad, hasta el extremo de identificarse con ella, con lo cual la voluntad de un ente racional que, como perteneciente al mundo de los sentidos, se reconoce sometido necesariamente a las leyes de la causalidad como cualquier otra causa eficiente, por otro lado en el terreno de la praxis cobra consciencia de que simultáneamente, como ser en sí mismo, su existencia es determinable en un orden inteligible de las cosas y esa consciencia no se debe a una peculiar autointuición, sino a ciertas leyes dinámicas que pueden determinar su causalidad en el mundo de los sentidos; habida cuenta de que, como ha quedado suficientemente demostrado en otro lugar**[124]**, si se nos atribuye libertad, ésta nos transfiere a un orden de cosas inteligible. |

Si comparamos con esto la parte analítica de la crítica *[A 73]* de la razón pura especulativa, se pone de relieve un curioso contraste entre ambas. Allí el primer dato que hacía posible un conocimiento *a priori* restringido a los objetos de los sentidos venía dado por una pura *intuición* sensible (espacio y tiempo) y no por principio alguno. Eran imposibles los principios sintéticos a partir de simples conceptos sin intuición y dichos conceptos sólo podían tener lugar en relación con una intuición sensible sobre objetos que cayeran bajo una experiencia posible, porque los conceptos del entendimiento ligados con tal intuición constituían ese único conocimiento posible que llamamos «experiencia». A la razón especulativa le fue negado con toda justicia cualquier *conocimiento* positivo allende los

objetos de experiencia y, por lo tanto, le fue negado conocer las cosas en cuanto noúmenos. No obstante, la razón especulativa sí se permitió salvaguardar la posibilidad e incluso la necesidad de pensar el concepto de los noúmenos, sorteando cualquier reparo para asumir, por ejemplo, que la libertad considerada desde un punto de vista negativo es algo enteramente compatible con aquellos principios y restricciones de la razón pura teórica, sin proporcionar \ pese a todo ninguna determinación o amplificación cosgnoscitiva de tales objetos, al excluir más bien cualquier perspectiva de los mismos. | *<Ak. V, 43>*

La ley moral en cambio, aunque tampoco proporcione ninguna *perspectiva*, sí trae a colación un *factum* absolutamente inexplicable a partir de todos los datos del mundo sensible y del contorno de nuestro uso teórico de la razón, un *factum* que suministra indicios relativos a un mundo puramente intelectual e incluso lo *determina positivamente* al dejarnos percibir algo de él, a saber: una ley. *[A 74]*

Esta ley debe procurar al mundo de los sentidos, en cuanto *naturaleza sensible* (que concierne a los entes racionales), la forma de un mundo del entendimiento, es decir, de una *naturaleza suprasensible*, sin llegar a quebrar el mecanismo de la naturaleza sensible. Definamos a la «naturaleza» en su sentido más universal como la existencia de cosas bajo leyes. La naturaleza sensible de los entes racionales en general supone su existencia bajo leyes condicionadas empíricamente, lo que comporta una *heteronomía* para la razón. La naturaleza suprasensible de esos mismos seres supone por el contrario su existencia conforme a leyes que son independientes de toda condición empírica, con lo cual pertenecen a la *autonomía* de la razón pura. Y como aquí esas leyes conforme a las cuales la existencia de las cosas depende del conocimiento son

prácticas, esta naturaleza suprasensible, en tanto que podemos forjarnos un concepto de ella, no es sino *una naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica*.

La ley de dicha autonomía es la ley moral y, por lo tanto, ésta constituye la ley básica de una naturaleza suprasensible y de un mundo | puramente intelectual, [A cuya contrafigura debe existir en el mundo de los sentidos sin quebrantar al mismo tiempo sus leyes. Esa naturaleza que nosotros reconocemos simplemente en la razón podría denominarse *naturaleza arquetípica (natura archetypica)*, mientras que aquella otra donde se contiene el posible efecto de tal idea en cuanto fundamento para determinar la voluntad cabría denominarla *naturaleza copiada (natura ectypa)*. Pues, con arreglo a esa idea, la ley moral nos traslada de hecho hacia una naturaleza en donde, si se viese acompañada por una capacidad física proporcional, la razón pura produciría el sumo bien, y determina nuestra voluntad para conformar el mundo sensible como un conjunto de seres racionales.

Que esta idea subyace realmente como patrón de nuestras determinaciones volitivas, bosquejándolas de alguna manera, queda confirmada por la más común de las introspecciones. \

Cuando la máxima según la cual estoy dispuesto a dar *<Ak. V, 44>*
un testimonio queda compulsada por la razón práctica, considero siempre con arreglo a ello cómo sería dicha máxima si pasara por ley universal de la naturaleza. Es obvio que de ese modo cualquiera se vería apremiado a la veracidad. Pues no puede compadecerse con la universalidad de una ley natural el hacer pasar por declaraciones probatorias aquellas que son deliberadamente falsas. Asimismo, aquella máxima que yo adopte | con
vistas a la libre disposición de mi vida se verá determinada *[A 76]*
en seguida, si me cuestiono cómo habría de ser dicha

máxima para que una naturaleza se conserve con arreglo a una ley suya. Es evidente que dentro de semejante naturaleza nadie podría poner término a su vida *arbitrariamente*, dado que tal constitución no supondría un orden de la naturaleza muy perdurable; y así habría que operar en todos los demás casos.

Con todo, en la naturaleza real, al ser un objeto de la experiencia, la voluntad libre no se ve determinada de suyo hacia máximas tales que por sí mismas pudiesen sustentar una naturaleza con arreglo a leyes universales, o máximas que se compadecieran sin más con una naturaleza configurada conforme a dichas leyes; hay más bien inclinaciones particulares que ciertamente producen un conjunto de la naturaleza según leyes patológicas (físicas), mas no una naturaleza que sólo sería posible mediante nuestra voluntad en conformidad con leyes prácticas puras. No obstante, gracias a la razón nosotros cobramos consciencia de una ley a la que se ven sometidas todas nuestras máximas, como si merced a nuestra voluntad tuviese que surgir al mismo tiempo un ordenamiento de la naturaleza. Por lo tanto, esto tiene que suponer la idea de una naturaleza no dada empíricamente y pese a todo posible mediante nuestra libertad, tratándose por consiguiente de una naturaleza suprasensible a la que otorgamos realidad objetiva cuando menos en el ámbito práctico, al considerarla como objeto de nuestra voluntad en cuanto entes puramente racionales. | *[A 77]*

Así pues, la diferencia entre las leyes de una naturaleza respecto a la cual *la voluntad se halla sometida* y las de una *naturaleza que se ve sometida a la voluntad* (en lo tocante a esa relación que dicha naturaleza guarda con las acciones libres de la voluntad) estriba en que, mientras para el primer caso los objetos han de ser causas de las representaciones que determinan a la voluntad, para el

segundo la voluntad debe ser causa de los objetos, de suerte que esta última causalidad encuentra su fundamento determinante tan sólo en la pura capacidad racional, que por eso mismo puede recibir también el nombre de «razón pura práctica».

Así pues, los dos problemas son muy distintos; *por un lado*, se trataría de saber cómo la razón pura puede *conocer a priori* objetos y, *por otro*, la cuestión consistiría en saber cómo puede dicha razón suponer un fundamento válido para determinar a nuestra voluntad \ sin mediación alguna, determinando así la causalidad del ente racional con vistas *<Ak. V, 45>* a la realización de los objetos (tan sólo gracias a pensar la validez universal de sus propias máximas en cuanto leyes).

El primer problema, por cuanto pertenece a la crítica de la razón pura especulativa, requiere una explicación previa sobre cómo pueden ser posibles *a priori* las intuiciones, siendo así que sin ellas no puede sernos dado ningún objeto en parte alguna ni por lo tanto llegar a ser conocido sintéticamente, con lo cual resulta que, al ser dichas intuiciones tan sólo sensibles, tampoco permiten a ningún conocimiento especulativo ir más allá de donde llegue la experiencia posible, | y por eso todos los principios de la razón pura especulativa no consiguen sino hacer posible la *[A 78]* experiencia de objetos dados, o de aquellos otros que podrían ser dados en un proceso indefinido, mas nunca son dados en su totalidad.

El segundo problema, en tanto que pertenece a la crítica de la razón práctica, no requiere ninguna explicación sobre cómo sean posibles los objetos de la capacidad desiderativa, pues en cuanto tarea del conocimiento teórico de la naturaleza eso es algo que le incumbe a la crítica de la razón especulativa, sino que sólo le corresponde explicar cómo pueda la razón determinar las máximas de la voluntad, o sea, si esto sucede gracias a la mediación de

representaciones empíricas como fundamentos determinantes, o si también la razón pura sería práctica y constituiría una ley de un posible orden natural que no fuera empíricamente cognoscible. La posibilidad de semejante naturaleza suprasensible, cuyo concepto pueda suponer al mismo tiempo el fundamento de su realidad gracias a nuestra voluntad libre, no requiere ninguna intuición *a priori* (de un mundo inteligible), que en ese caso habría de ser imposible para nosotros dado su carácter suprasensible. Pues sólo se trata del fundamento que determina el querer en sus máximas y de si ese fundamento es empírico o un concepto de la razón pura (relativo a su conformidad con la ley en general), así como si esto último es posible.

Si la causalidad de la voluntad se muestra o no suficiente para realizar los objetos, es una cuestión cuyo *[A 79]* dictamen queda confiado | a los principios teóricos de la razón, al suponer una indagación sobre la posibilidad de los objetos del querer, cuya intuición no constituye ningún momento del problema práctico. Aquí sólo importa la determinación de la voluntad y el fundamento para determinar su máxima en cuanto voluntad libre, mas no el éxito. Pues, con tal de que la *voluntad* sea conforme a la ley ante la razón pura, resulta indiferente cuál pueda ser su *capacidad* en la \ ejecución, si siguiendo esas máximas *<Ak. V, 46>* relativas a la legislación de una naturaleza posible puede ésta surgir realmente de ahí, o no, pero esto no es algo que le preocupe a la crítica, empeñada en indagar si la razón pura puede ser práctica y cómo puede serlo, es decir, cómo puede llegar a determinar la voluntad sin mediación alguna.

Por consiguiente, en este asunto cabe comenzar asumiendo la realidad de leyes prácticas puras y así ha de hacerse sin temor a ser censurado por ello. Sin embargo, en vez de a la intuición, se recurre para darles un fundamento

al concepto de su existencia en el mundo inteligible, o sea, a la libertad. Pues ésta no significa ninguna otra cosa, y aquellas leyes sólo son posibles en relación con la libertad de la voluntad, pero son necesarias si se presupone la libertad, o viceversa, la libertad es necesaria porque aquellas leyes son necesarias en cuanto postulados prácticos. Cómo sea posible esa consciencia de la ley moral o, lo que viene a ser lo mismo, cómo sea posible la consciencia de la libertad, es algo | que ya no se deja explicar; tan sólo cabe defender su admisibilidad en la *[A 80]* crítica teórica.

La *exposición* del principio supremo de la razón práctica ya ha tenido lugar, al mostrarse primero lo que entraña subsistiendo por sí mismo enteramente *a priori* e independientemente de los principios empíricos, y comprobarse luego en qué se diferencia de todos los otros principios prácticos. Respecto a la *deducción* (o sea, la justificación de su validez objetiva y universal, unida al examen de la posibilidad de semejante proposición sintética *a priori*) no cabe esperar que su decurso sea tan bueno como el desarrollado con los principios del entendimiento teórico puro. Pues éstos se referían a los objetos de una experiencia posible, es decir, a los fenómenos, y cabía demostrar que al criterio de sólo subsumiéndolos bajo las categorías conforme a esas leyes podían esos fenómenos ser *conocidos* como objetos de la experiencia, con lo que, por consiguiente, toda experiencia posible había de adecuarse a tales leyes. Sin embargo, no puedo adoptar un decurso semejante con respecto a la deducción de la ley moral. Pues dicho decurso no atañe al conocimiento de la índole de los objetos (lo cual le puede ser dado a la razón por otra vía mediante cualquier otro medio), sino a un conocimiento en tanto que éste puede tornarse fundamento de la existencia de los objetos mismos y merced al cual la | *[A 81]*

razón posee esa misma causalidad en un ente racional, es decir, atañe a la razón pura, que puede ser considerada como una capacidad para determinar a la voluntad sin mediación alguna.

Ahora bien, toda comprensión humana toca a su término tan pronto como se llega a las capacidades\ o <Ak. V, 47> fuerzas fundamentales, pues aunque su posibilidad no puede verse concebida gratuitamente, tampoco cabe inventarla o asumirla caprichosamente. De ahí que en el uso teórico de la razón sólo la experiencia puede autorizarnos a aceptar dicha posibilidad. Pero esta subrogación, consistente en aducir pruebas empíricas para suplantar una deducción a partir de fuentes *a priori* del conocimiento, también nos está vedada aquí al considerar la pura capacidad práctica de la razón. Pues todo cuanto precisa recoger de la experiencia la demostración de su realidad tiene que hacer depender de principios empíricos los fundamentos de su posibilidad, siendo esto algo que para una razón pura y sin embargo práctica puede ser tenido por imposible a causa de su propio concepto. La ley moral es dada como un *factum* de la razón pura del cual somos conscientes *a priori* y que resulta cierto apodícticamente, aunque no quepa hallar en la experiencia ningún ejemplo de que haya sido cumplida escrupulosamente. Por lo tanto, la realidad objetiva de la ley moral no puede verse probada por una deducción, ni tampoco por un empeño de la razón teórica subvenida especulativa o empíricamente y, por consiguiente, | aun cuando se quisiera renunciar a la certeza apodíctica, tampoco podría verse confirmada por la *[A 82]* experiencia y quedar así demostrada *a posteriori*, pese a todo lo cual se mantiene firme por sí misma.

Sin embargo, algo bien distinto y enteramente paradójico viene a ocupar el puesto de esta deducción del principio moral buscada tan en vano, dado que, bien al

contrario, este mismo principio moral sirve como principio deductivo de una capacidad impenetrable que ninguna experiencia puede probar, pero que la razón especulativa (para encontrar lo incondicionado de su causalidad entre sus ideas cosmológicas y no autocontradecirse con ello) hubo de admitir al menos como posible. Me refiero a la capacidad de libertad, respecto de la cual la ley moral (que no precisa a su vez de ningún fundamento que la justifique) no sólo demuestra su posibilidad, sino también su realidad en seres que reconocen a esa ley como algo vinculante para ellos. La ley moral es de hecho una ley de la causalidad por libertad y, en suma, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible, tal como la ley metafísica de los sucesos acaecidos en el mundo sensible era una ley causal de la naturaleza sensible. Y la ley moral determina por consiguiente aquello que la filosofía especulativa había de dejar indeterminado, a saber, la ley para una causalidad cuyo concepto era meramente negativo en la filosofía especulativa, proporcionando por primera vez a ese concepto de libertad una realidad objetiva. \ |

Esta manera de acreditar la ley moral, quedando erigida ella misma como un principio deductivo de la libertad en cuanto una causalidad propia de la razón, basta para hacer las veces de una justificación *a priori* al cumplimentar una exigencia impuesta por la razón teórica, toda vez que ésta se veía constreñida a *conjeturar* cuando menos la posibilidad de una libertad. Pues con ello la ley moral demuestra su realidad de un modo que resulta igualmente satisfactorio para la crítica de la razón especulativa, añadiendo a esa causalidad pensada tan sólo negativamente (y cuya posibilidad le resultaba inconcebible aun cuando se viese obligada a conjeturarla) una determinación positiva, cual es el concepto de una razón que determina inmediatamente a la voluntad (gracias a la condición de una

<Ak. V, 48>
[A 83]

forma universal para legalizar sus máximas), y es capaz de proporcionar por primera vez una realidad objetiva, si bien únicamente práctica, a esa razón que siempre se desbordaba cuando pretendía proceder especulativamente con sus ideas, al transformar su uso *transcendente* en uno *inmanente* (donde la propia razón sea gracias a las ideas una causa eficiente dentro del campo de la experiencia).

La determinación de la causalidad ejercida por cualesquiera entes dentro del mundo sensible en cuanto tal nunca podía ser incondicionada y, sin embargo, para toda serie de condiciones tiene que darse necesariamente algo incondicionado, o sea, una causalidad que también se determine íntegramente por sí misma. | De ahí que la idea de «libertad» entendida como capacidad para una *[A 84]* espontaneidad absoluta no supusiera una exigencia, sino que, *por cuanto concierne a su posibilidad*, constituía más bien un principio analítico de la razón pura especulativa. Mas, como sin duda es imposible proporcionar algún ejemplo conforme a ella en cualquier experiencia, porque bajo las causas de las cosas en cuanto fenómenos no puede ser hallada una determinación causal que fuese absolutamente incondicionada, sólo podíamos *defender el pensamiento* de una causa que actúa libremente, si aplicamos esa noción a un ser ubicado dentro del mundo sensible en tanto que, por otra parte, dicho ente sea considerado también como noúmeno, al mostrar que no resulta contradictorio examinar todas sus acciones como físicamente condicionadas en cuanto fenómenos y considerar pese a ello, al mismo tiempo, su causalidad como físicamente incondicionada en tanto que quien actúa es un ser provisto de entendimiento, convirtiendo así al concepto de libertad en un principio regulativo para la razón. Merced a ello sigo sin conocer lo que sea el objeto al cual se atribuye dicha causalidad, pero sí hago desaparecer

el obstáculo que me permite, por una parte, hacer justicia a la explicación de cuanto sucede en el mundo, y por lo tanto también de las acciones debidas a seres \ racionales, con <Ak. V, 49> arreglo a ese mecanismo de la necesidad natural consistente en remontarse indefinidamente desde lo condicionado hasta la condición, si bien de otro lado franquea a la razón [A 85] especulativa | el sitio que dejaba vacante (o sea, lo inteligible) para transferir allí lo incondicionado. Sin embargo, no me era posible *comprender* ese *pensamiento*, es decir, no podía transformarlo en *conocimiento* de un ser que actúa así, ni tan siquiera de su posibilidad. Ese sitio vacante lo viene a ocupar ahora la razón pura práctica mediante una determinada ley de la causalidad (a través de la libertad), es decir, la ley moral.

A decir verdad, con ello nada gana la razón especulativa por lo tocante a su comprensión, pero sí gana mucho en lo referente al *afianzamiento* de su problemático concepto de libertad, al cual se le procura aquí una *realidad objetiva* e indubitable pese a ser únicamente práctica. Tampoco el propio concepto de causalidad, cuya aplicación y significado tiene lugar estrictamente sólo en relación con los fenómenos para vincularlos a la experiencia (tal como desmuestra la *Crítica de la razón pura*), se ve ampliado por la razón práctica hasta el punto de que su uso sobrepase los límites acordados. Pues, si ésa fuera su meta, habría de proponerse mostrar cómo cabría utilizar sintéticamente la relación lógica entre el fundamento causal y la consecuencia con una intuición diferente de la sensible, es decir, cómo sería posible la *causa noumenon*. Esto es algo que no puede hacer en modo alguno, pero sobre lo que tampoco repara en cuanto razón práctica, al limitarse tan sólo a colocar el *fundamento determinante* de la causalidad | del ser humano como ente sensible (la cual viene dada) *en* [A 86] *la razón pura* (que por eso se llama práctica) y, por

consiguiente, no emplea el propio concepto de causa (de cuya aplicación sobre objetos al efecto del conocimiento teórico puede hacer total abstracción aquí, dado que este concepto es hallado siempre *a priori* en el entendimiento al margen de toda intuición) para conocer objetos, sino para determinar la causalidad con respecto a los objetos en general, no sirviéndose por lo tanto del concepto de causa con ningún otro propósito que no sea el práctico, y por eso puede trasladar el fundamento para determinar la voluntad al orden inteligible de las cosas, mientras al mismo tiempo confiesa con toda franqueza que nada sabe respecto a cómo ese concepto de causa pueda incidir en el conocimiento de tales cosas.

Sin duda, la razón práctica tiene que conocer de un modo muy determinado la causalidad en lo tocante a las acciones de la voluntad dentro del mundo sensible, pues de lo contrario no podría ocasionar ningún hecho realmente. Mas el concepto que ella se forja acerca de su\ propia *<Ak. V, 50>* causalidad, en cuanto noúmeno, no necesita determinarlo teóricamente en orden al conocimiento de su existencia suprasensible y, por consiguiente, tampoco requiere poder conferirle un significado a tal respecto. Porque, al margen de todo esto, cobra un significado a través de la ley moral, aunque sólo sea para el uso práctico. Considerado teóricamente también sigue siendo en todo momento un concepto del entendimiento puro dado *a priori*, el cual *[A 87]* puede | ser aplicado a objetos, ya sean éstos dados sensiblemente o no, aun cuando en este último caso no posee una significación teórica determinada ni tampoco aplicación teórica alguna, sino que sólo constituye un pensamiento formal, mas con todo también esencial, del entendimiento acerca de un objeto en general. El significado que le procúrala razón gracias a la ley moral es exclusivamente práctico, dado que la idea relativa a la ley

de una causalidad (de la voluntad) posee ella misma causalidad o bien constituye el fundamento para determinar tal causalidad.

II
Del derecho que asiste a la razón pura, en su uso práctico, a un acrecentamiento que no le resulta posible en el uso especulativo

Junto al principio moral hemos establecido una ley de la causalidad cuyo fundamento determinante sortea todas las condiciones del mundo sensible y hemos *pensado* cómo sea determinable la voluntad en cuanto perteneciente a un mundo inteligible, no sólo pensando al sujeto de tal voluntad (al ser humano) como perteneciente a un mundo puramente intelectual (por muy desconocida que pueda resultarnos dicha relación según | la crítica de la razón pura especulativa), sino *determinándola* también con respecto a *[A 88]* su causalidad mediante una ley que no puede ser contada en modo alguno entre las leyes naturales del mundo sensible, con lo cual hemos *ampliado* nuestro conocimiento más allá de las fronteras del mundo sensible, siendo así que semejante pretensión había sido declarada nula por la crítica de la razón pura para cualquier especulación. ¿Cómo conciliar aquí el uso práctico de la razón pura con el uso teórico de la misma en lo tocante a la definición de los confines de su capacidad?

David Hume, de quien cabe decir que inició estrictamente las impugnaciones a los derechos de una razón pura e hizo necesaria una completa revisión de tales derechos, argumentaba lo siguiente: el concepto de \ *causa* entraña la *necesidad* de la concatenación existencial entre *<Ak. V, 51>* lo diverso justamente por ser diferente, de suerte que si suponemos «A», yo reconozca que algo completamente

distinto, cual es «B», también ha de existir necesariamente. Sin embargo, únicamente cabe atribuir necesidad a una concatenación en la medida en que ésta sea conocida *a priori*, pues la experiencia sólo nos reporta de una concatenación el conocimiento de que se da, mas no que se da de un modo necesario. Ahora bien —dice *Hume*—, es imposible reconocer *a priori* y como necesaria la concate [A 89] nación entre una cosa y alguna *otra* | (o entre una determinación y otra totalmente diferente a ella), si no son dadas en la percepción. Por lo tanto, el propio concepto de una causa es mendaz y embaucador, suponiendo por decirlo suavemente un fraude sólo excusable porque la *costumbre* (una necesidad *subjetiva*, de percibir ciertas cosas o sus determinaciones frecuentemente juntas, o existiendo de manera sucesiva, es tomada inadvertidamente por una necesidad *objetiva*, que pone esta conexión en los objetos mismos, con lo cual el concepto de una causa es adquirido subrepticiamente y no de una manera legítima, e incluso nunca puede verse refrendado, habida cuenta de que exige una conexión insostenible por razón alguna, una ligazón quimérica y nula de suyo a la que jamás puede corresponderle objeto alguno.

Así se implantó por primera vez el *empirismo* como la única fuente de los principios relativos al conocimiento concerniente a la existencia de las cosas (por lo que las matemáticas quedaban todavía excluidas del mismo), pero con él se implantó al mismo tiempo el más rudo *escepticismo* incluso en lo tocante a toda la ciencia natural (como filosofía). Pues con arreglo a tales principios, a partir de las determinaciones dadas de las cosas, nunca podemos *deducir* una consecuencia conforme a su existencia (porque para ello se precisaría el concepto de una causa, al entrañar dicho concepto la necesidad de una | conexión semejante), [A 90] sino que sólo podemos atenernos a la regla de la

imaginación y esperar casos similares a los acostumbrados, si bien esta espera jamás es del todo segura por muy a menudo que se haya visto verificada. Desde luego, ante ningún acontecimiento cabría decir que *había* de precederle algo a lo cual acto seguido él le sucedió *necesariamente*, esto es, no puede decirse que haya de haber una *causa* y, por consiguiente, aun cuando uno conociera casos tan frecuentes como para extraer de ahí una regla, no podría por ello admitirse que siempre y necesariamente ocurre de ese modo, teniendo que dejar también su derecho al ciego azar, en donde cesa cualquier \ uso de la razón. Todo lo cual *<Ak. V, 52>* sustenta con firmeza al escepticismo por cuanto atañe a las conclusiones que se remontan del efecto hacia la causa, hasta el punto de tornarlo irrefutable.

Hasta un momento dado las matemáticas habían salido bien libradas, porque *Hume* había sostenido que sus proposiciones eran todas analíticas, al ir avanzando desde una determinación a otra en virtud de su identidad, o sea, conforme al principio de contradicción (lo cual es falso, sin embargo, dado que todas sus proposiciones son más bien sintéticas y aunque, por ejemplo, la geometría no tenga nada que ver con la existencia de las cosas, sino sólo con su determinación *a priori* en una intuición posible, pese a todo la ciencia geométrica opera como si gracias al concepto causal fuera desde una determinación «A» hacia una totalmente distinta llamada «B» y ésta | es tuviera *[A 91]* necesariamente conectada con aquélla). Pero finalmente esta ciencia, tan elogiada por su certidumbre apodictica, ha de sucumbir también al *empirismo de los principios* por esa misma razón que le hizo poner a *Hume* la costumbre dentro del concepto de causa, en lugar de la necesidad objetiva, por lo que ha de dejar a un lado todo su orgullo y moderar sus osadas pretensiones de imponer *a priori* el asentimiento, esperando que la universalidad de sus

principios reciba una gentil aprobación por parte de los observadores, quienes en su calidad de testigos no rehusarían declarar que ellos siempre habrían percibido igualmente todo cuanto es presentado por el geómetra como principios, lo cual permitiría esperar que ulteriormente sigan siendo aceptados como tales aun cuando no fueran necesarios. De este modo, el empirismo aplicado a los principios por *Hume* conduce inevitablemente al escepticismo, incluso en lo que atañe a las matemáticas y, por lo tanto, en cualquier uso *científico*-teórico de la razón (dado que dicho uso es propio de la filosofía o de las matemáticas). La cuestión de si al uso ordinario de la razón (en medio de una subversión tan colosal como ésa con que uno ve tropezar a los líderes del conocimiento) le irá algo mejor, o si más bien no se dejará enredar irreparablemente en esa misma devastación de todo saber, teniendo que derivarse de tales principios un *[A 92]*
escepticismo | *universal* (que por supuesto alcanzaría únicamente a los eruditos), es algo que quiero dejar a cada cual juzgar por su cuenta.

No obstante, respecto a mi trabajo en la *Crítica de la razón pura* debo decir que, si bien se vio ciertamente motivado por esa teoría humeana de la duda, llegó sin embargo mucho más lejos y abarcó todo el campo de la razón pura teórica en su uso sintético, incluyendo asimismo *<Ak. V, 53>*
a lo que se llama \ «metafísica» en general. En lo que atañe a la duda sobre el concepto de causalidad expresada por el filósofo escocés, procedí del siguiente modo. Cuando *Hume* toma los objetos de la experiencia por *cosas en sí mismas* (como suele suceder casi por doquier), lleva toda la razón en declarar al concepto de causa como algo engañoso y considerarla una falsa ilusión; pues a partir de las cosas en sí mismas y sus determinaciones en cuanto tales no puede comprenderse por qué, al ponerse «A», tiene que ponerse

también necesariamente «B», con lo cual *Hume* no pudo admitir semejante conocimiento *a priori* acerca de las cosas en sí mismas. Tampoco podía un hombre tan perspicaz reconocer un origen empírico a ese concepto, porque tal origen contradice expresamente la necesidad de la conexión que constituye lo más esencial del concepto de causalidad. Por lo tanto, este concepto quedó desterrado y vino a ocupar su lugar la costumbre en la observación del curso de las percepciones. |

Sin embargo, a partir de mis investigaciones, se probó que aquellos objetos con los cuales hemos de tratar en la experiencia no suponen en modo alguno cosas en sí mismas, sino que son simples fenómenos, probándose también que, aun cuando con respecto a las cosas en sí mismas no haya ninguna manera de vislumbrar y hasta sea imposible comprender cómo, si se supone «A», debería resultar *contradictorio* no suponer «B», que es completamente distinto de «A» (la necesidad de una conexión entre «A» como causa y «B» como efecto), sí cabe pensar que, en cuanto fenómenos, tengan que verse necesariamente vinculados *en una experiencia* de cierto modo (v. g., en lo tocante a las relaciones temporales) y no puedan disociarse sin *contradecir* esa conexión mediante la cual es posible tal experiencia, en donde constituyen objetos que nos son cognoscibles. Y, al verificarse que de hecho esto era así, pude probar el concepto de causa no sólo según su realidad objetiva, con respecto a los objetos de la experiencia, sino que también logré *deducirlo* como concepto *a priori*, gracias a la necesidad de la conexión que comporta, evidenciando su posibilidad a partir del entendimiento puro sin echar mano de fuentes empíricas, y, tras desviar al empirismo de su manantial, conseguí extirpar desde la raíz esa inevitable consecuencia del mismo llamada «escepticismo», primero con respecto a la ciencia *[A 93]*

de la naturaleza, e igualmente con respecto a las matemáticas, por cuanto ésta obedece a los mismos [A 94] fundamentos que aquélla | y ambas versan sobre los objetos de una experiencia posible, con lo cual me fue posible \ <Ak. V, 54> arrancar de cuajo esa duda que se cernía globalmente sobre todo cuanto pretende comprender la razón teórica.

¿Mas cómo cabe aplicar esta categoría de causalidad (así como todas las demás, dado que sin ellas no se lleva a cabo ningún conocimiento de cuanto existe) a cosas que no son objetos de una experiencia posible y permanecen más allá de sus lindes, habida cuenta de que sólo he podido deducir la realidad objetiva de tales conceptos con respecto a *objetos de experiencia posible*? Justamente el haberlos salvaguardado sólo en ese caso, y haber mostrado que sí cabe *pensar* objetos merced a ellos aun cuando no quepa determinarlos *a priori*, es lo que les procura un lugar en el entendimiento puro desde donde quedan referidos a objetos en general (sensibles o no). Si todavía falta algo es la condición para *aplicar* estas categorías, y particularmente la de causalidad, a objetos, es decir, esa intuición que, allí donde no se da, hace imposible tal aplicación *con vistas al conocimiento teórico* del objeto en cuanto noúmeno, siendo así que dicha aplicación queda tajantemente prohibida para quien ose emprenderla (al igual que sucedía en la *Crítica de la razón pura*), aun cuando | siempre subsista la realidad [A 95] objetiva del concepto e incluso puede ser utilizada desde los noúmenos, si bien no quepa determinar de ningún modo teóricamente a ese concepto y producir algún conocimiento gracias a ello. Pues el que ese concepto no entraña nada imposible, tampoco en relación con un objeto, quedó demostrado al verse asegurado su sitio dentro del entendimiento puro junto a cualquier aplicación sobre objetos de los sentidos y, aunque luego, referido a cosas en sí mismas (que no pueden ser objetos de la experiencia),

sea incapaz de prescribir nada para la representación de *un objeto determinado* con vistas a un conocimiento teórico, bajo algún otro respecto (acaso el práctico) siempre podría ser capaz de prescribir algo para su aplicación, una posibilidad que no cabría si, de acuerdo con *Hume*, este concepto de causalidad entrañase algo que resulta totalmente imposible de pensar.

Para descubrir esa condición que nos permitiese aplicar a los noúmenos el mencionado concepto, echaremos una mirada retrospectiva al *porqué no quedamos satisfechos con su aplicación a objetos empíricos* y queríamos utilizarlo también a partir de cosas en sí mismas. Pues así se comprueba en seguida que no es un propósito teórico, sino uno práctico, lo que convierte a tal aplicación en una necesidad nuestra. \ En el plano especulativo, incluso si llegásemos | a conseguirlo, no obtendríamos una verdadera ganancia dentro del conocimiento natural con respecto a los objetos que pudieran sernos dados de algún modo, sino que a lo sumo daríamos un gran paso desde lo sensiblemente condicionado (en donde atenerse a recorrer cuidadosamente la cadena causal ya nos proporciona bastante quehacer) hacia lo suprasensible, para consumar y limitar nuestro conocimiento desde la vertiente de los fundamentos, aun cuando siempre restaría sin colmar un infinito abismo entre aquellos límites y lo que conocemos, con lo cual habríamos atendido más bien a una vana curiosidad antes que a una profunda avidez de saber.

<Ak. V, 55>

[A 96]

Sin embargo, al margen de la relación que guarda el *entendimiento* con los objetos (en el conocimiento teórico), también mantiene una relación con esa capacidad desiderativa que se denomina «voluntad» y a la que se llama «voluntad pura» en cuanto el entendimiento puro (que en tal caso recibe el nombre de «razón») es práctico mediante la mera representación de una ley. La realidad

objetiva de una voluntad pura o, lo que viene a ser una y la misma cosa, de una razón pura práctica es dada *a priori* en la ley moral por algo así como un *factum*, pues así cabe llamar a una determinación de la voluntad que es inevitable aunque no descansa sobre principios empíricos. Mas dentro del concepto de una voluntad está ya implícito el relativo a la causalidad y, por lo tanto, en la noción de una voluntad pura se halla implícito el concepto | de una causalidad con *[A 97]* libertad, o sea, de una causalidad que no sea determinable conforme a las leyes naturales y consiguientemente no sea susceptible de ninguna intuición empírica como prueba de su realidad, aun cuando su realidad objetiva quede cabalmente justificada en la ley práctica pura y *a priori*, si bien (como es fácil de comprender) no con respecto al uso teórico de la razón, sino simplemente con respecto al uso práctico de la misma. Ahora bien, el concepto de un ser que posee voluntad libre supone la noción de una *causa noumenon*, y el que dicho concepto no se autocontradiga queda garantizado de antemano, pues este concepto de una causa cuya realidad objetiva con respecto a los objetos en general se ve asegurada por la deducción, en cuanto emanado del entendimiento puro, cuenta con una procedencia independiente de cualesquiera condiciones sensibles y, por lo tanto, al no circunscribirse a los fenómenos (salvo allí donde quiera hacerse un determinado uso teórico del mismo) podría ciertamente ser aplicado sobre cosas en cuanto puros entes del entendimiento. Pero, como bajo esta aplicación no cabe colocar una intuición que pueda ser siempre sensible, con vistas al uso teórico de la razón esa *causa noumenon* \ supone un concepto vacío, *<Ak. V,56>* aun cuando sea posible y pensable.

Con todo, yo no pretendo gracias a ello *conocer teóricamente* la índole de un ser *en tanto que* posee *[A 98]* una*voluntad pura*, pues me basta con | designarlo como tal,

asociando así el concepto de causalidad con la noción de libertad (y aquello que le resulta indisociable, o sea, con la ley moral como fundamento determinante específicamente suyo). En todo caso, esta atribución me viene dada por el origen puro —no empírico— del concepto de causa, y no me considero autorizado a hacer otro uso del mismo salvo en cuanto se relacione con la ley moral que determina su realidad, es decir, únicamente un uso práctico.

Si yo hubiera despojado al concepto de causalidad, al igual que *Hume*, de su realidad objetiva en el uso teórico, no sólo con respecto a las cosas en sí mismas (de lo suprasensible), sino también con respecto a los objetos de los sentidos, entonces hubiera perdido toda su significación y se le hubiera tenido por un concepto enteramente inutilizable al ser imposible en términos teóricos y, como no cabe hacer uso alguno de la nada, el uso práctico de un concepto *teóricamente nulo* hubiera resultado completamente absurdo. Pero el concepto de una causalidad incondicionada empíricamente, aun cuando esté vacío desde un punto de vista teórico (sin intuición que se le acomode), sigue siendo siempre posible y se refiere a un objeto indeterminado en lugar del cual cabe colocar la ley moral, dotándole así consiguientemente de una significación dentro del ámbito práctico y, aunque yo carezca de cualquier intuición que determine objetivamente *[A 99]* su realidad teórica, no | por ello tiene una menor aplicación real que se deja concretizar en intenciones o máximas donde se delata su realidad práctica, lo cual basta para su habilitación incluso con respecto a noúmenos.

Mas, una vez inmersa en el campo de lo suprasensible, esta realidad objetiva de un concepto del entendimiento puro confiere a todas las demás categorías, aunque tan sólo cuando se hallen en una *necesaria* vinculación con el fundamento para determinar la voluntad pura (con la ley

moral), una realidad asimismo objetiva, si bien se trate de una realidad únicamente aplicable a la praxis, mientras que no posee la más mínima influencia sobre una extensión del conocimiento de tales objetos en cuanto comprensión de su naturaleza por parte de la razón pura. En lo sucesivo comprobaremos que las categorías tan sólo se refieren siempre a seres entendidos como *inteligencias*, ciñéndose además únicamente a la relación que mantienen dentro de los mismos *razón* \ y *voluntad*, por lo cual siempre guardan <*Ak. V, 51*> relación con el ámbito *práctico* sin arrogarse ningún conocimiento ulterior de dichos entes. Sin embargo, cuanto en conexión con ellos quisiera extraerse cual propiedades que pertenecen al modo de representarse teóricamente semejantes cosas suprasensibles, no serán contadas desde luego dentro del saber, sino sólo adscritas al derecho (que desde un punto de vista práctico equivale a una necesidad) de asumirlas y | presuponerlas incluso allí donde uno *[A 100]* admite seres suprasensibles (como Dios) conforme a una analogía, es decir, según esa pura relación racional de la que nos servimos prácticamente con respecto a lo sensible, siendo así que mediante tal aplicación sobre lo suprasensible no se le brinda a la razón teórica el menor pretexto para dejarse arrebatar por fanáticas ensoñaciones.

Capítulo segundo
Acerca del concepto de un objeto de la razón pura práctica

Por un concepto de[125] razón práctica entiendo la representación de un objeto como un efecto posible a través de la libertad. Constituir un objeto del conocimiento práctico en cuanto tal sólo denota, por lo tanto, esa relación que guarda la voluntad con aquella acción mediante la cual se vería realizado dicho objeto o su contrario, y el dictamen relativo a si algo supone o no un objeto de la razón *pura* práctica no estriba sino en discernir sobre la posibilidad o imposibilidad de *querer* aquella acción merced a la cual, de tener capacidad para ello (algo que ha de dictaminar la experiencia), sería realizado un cierto | objeto. Cuando el *[A 101]* objeto es asumido como fundamento para determinar nuestra capacidad desiderativa, *su posibilidad física* en virtud del libre uso de nuestra fuerza tiene que preceder al dictamen de si nos hallamos o no ante un objeto de la razón práctica. En cambio, si la ley *a priori* puede ser considerada como el fundamento determinante de la acción y, por lo tanto, cabe considerar dicha acción como determinada por la razón pura práctica, entonces el dictamen relativo a si algo supone o no un objeto de la razón pura práctica es *<Ak. V, 58>* totalmente independiente \ de la confrontación con nuestra

capacidad física, y la cuestión se ciñe tan sólo a si nos permitimos *querer* una acción orientada a la existencia de un objeto cuando éste se halle bajo nuestro control. Por consiguiente, en este último caso tiene que ir por delante la *posibilidad moral* de la acción, dado que aquí no es el objeto quien constituye el fundamento para determinar la acción, sino la ley de la voluntad.

Los únicos objetos de una razón práctica son, por lo tanto, los relativos al *bien* y al *mal*. Pues por lo primero se comprende un objeto necesario de la facultad de desear, y por lo segundo un objeto necesario de la capacidad de aborrecer, pero ambos con arreglo a un principio de la razón.

Si el concepto del bien no debe verse derivado de una ley práctica que le preceda, sino que más bien debe servirle de fundamento a dicha ley, entonces sólo | puede tratarse *[A 102]* del concepto de algo cuya existencia promete placer y determina la causalidad del sujeto para producirlo, determinando así la facultad de desear. Ahora bien, como es imposible apercibirse *a priori* de qué representación se verá acompañada por el *placer* y cuál en cambio por el *displacer*, entonces le incumbiría exclusivamente a la experiencia estipular lo que fuera inmediatamente bueno o malo. La única propiedad del sujeto en relación con la cual puede hacerse dicha experiencia es el *sentimiento* de placer y displacer, en cuanto receptividad propia del sentido interno, y así el concepto de lo que sea inmediatamente bueno sólo resultaría atribuible a cuanto se halle directamente vinculado con la sensación del *deleite*, mientras que el concepto de lo malo por antonomasia tan sólo habría de referirse a cuanto provoque *dolor* sin más.

Sin embargo, como esto se muestra de suyo contrario al uso del lenguaje, el cual distingue lo «*agradable*» del «*bien*» y lo «*desagradable*» del «*mal*», exigiendo que tanto

lo bueno como lo malo sea juzgado siempre por la razón mediante conceptos que se dejan comunicar universalmente, y no mediante una simple sensación que se circunscribe a la receptividad de objetos[126] particulares, mientras que un placer o displacer no puede verse inmediatamente asociado con ninguna representación de un objeto *a priori*, entonces el filósofo que se creyera forzado *[A 103]* a poner como fundamento de su dictamen | práctico un sentimiento de placer denominaría «*bueno*» a lo que supone un *medio* para lo agradable y «*malo*» a lo que constituye una *causa* de inconvenientes o de dolor; pues el dictamen de la relación entre medios y fines pertenece ciertamente a la razón. Pero, aunque sólo la razón sea capaz de comprender el enlace de los medios con sus propósitos (de suerte que también cabría definir a la voluntad \ como una *<Ak. V, 59>* capacidad para fijar fines, toda vez que tales fines constituyan siempre con arreglo a principios fundamentos para determinar la capacidad desiderativa), las máximas prácticas inferidas del susodicho concepto de bien cual simples medios nunca entrañarían por sí mismas nada que supusiera un objeto de la voluntad, sino que siempre contendrían únicamente algo bueno *para otra cosa*; el bien se identificaría siempre simplemente con lo útil y aquello para lo cual resulta útil tendría que permanecer en todo momento al margen de la voluntad, quedando enclavado en la sensación. Y si ésta tuviera que ser distinguida cual sensación agradable del concepto de bien, entonces no se daría en parte alguna nada inmediatamente bueno, sino que lo bueno sólo habría de ser buscado en los medios destinados a conseguir alguna otra cosa relacionada con el agrado.

Hay un viejo adagio escolástico que dice así: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi subratione mali*[127]. Este adagio suele tener con frecuencia

un uso correcto, pero muy a menudo también perjudicial para la filosofía, porque debido a algunas restricciones lingüísticas | las expresiones de«*bonum*» y «*malum*» entrañan una ambigüedad que las hace susceptibles de un doble sentido, e introducen inevitablemente cierta confusión en las leyes prácticas. Al utilizar dichas expresiones la filosofía advierte muy bien esa diversidad conceptual implícita en una misma palabra, mas no sabe encontrar ningún termino especial para ello, con lo cual se ve obligada a establecer sutiles distinciones sobre las que luego no cabe ponerse de acuerdo, habida cuenta de que la diferencia en cuestión no puede quedar inmediatamente designada por una expresión adecuada**[128]**. *[A 104]*

El idioma alemán tiene la fortuna de albergar expresiones que no dejan pasar por alto esa diversidad. Para lo que los latinos designan con una única palabra (v. g., «*bonum*») el alemán cuenta con dos conceptos muy diversos y también con dos expresiones igualmente distintas. Para la palabra «*bonum*», cuenta con los términos «*das Gute*» [«lo bueno»] y «*das Wohl*» [«lo provechoso»]; para la voz «*malum*», tiene las expresiones «*das Böse*» [«lo malo»] y «*das Übel*» [«lo perjudicial»] (o «*Web*») [«dañino»]. De tal manera | \ que se extraen dos juicios absolutamente distintos cuando nosotros ponderamos lo bueno y lo malo inherente a una acción, o si por el contrario esta consideración gira en torno a nuestro provecho y perjuicio. De aquí se deduce que la sentencia psicológica citada hace un momento resulta cuando menos bastante dudosa si viene a traducirse así: «no deseamos nada que no se halle referido a nuestro “*provecho*” o “*perjuicio*”»; en cambio esa misma sentencia se vuelve indudablemente certera y queda expresada con suma claridad al traducirla como sigue: «conforme a las indicaciones de la razón no *[A 105]* *<Ak. V, 60>*

queremos nada salvo en tanto que lo tengamos por “bueno” o “malo”».

El *provecho* o el *perjuicio* siempre significan tan sólo una relación con nuestro estado de *agrado o desagrado*, de deleite y dolor, y cuando deseamos o aborrecemos por ello un objeto, tal cosa tiene lugar únicamente por cuanto dicho objeto queda relacionado con nuestra sensibilidad, así como con el sentimiento de placer y displacer que produce. Sin embargo, el *bien* o el *mal* significan siempre una relación con la *voluntad* en tanto que ésta se vea determinada por *ley de la razón* a hacer de algo un objeto suyo; porque la voluntad nunca queda inmediatamente determinada por el objeto ni su representación, sino que constituye la facultad para convertir una regla de la razón en causa motriz de una acción (mediante la cual pueda realizarse un objeto). Este bien o mal queda por lo tanto estrictamente referido a acciones, y no al estado sensitivo de la persona; | y, de haber algo absolutamente bueno o malo (bajo cualquier *[A 106]* respecto y al margen de toda condición), o que sea tenido por tal, únicamente podría serlo el modo de actuar, la máxima de la voluntad y por ende la propia persona que actúa en cuanto buen o mal ser humano, mas nunca cabría calificar así a una cosa.

Siempre cabe mofarse del estoico que en medio de un agudo ataque de gota exclamaba: «¡Oh dolor!, por más que me atormentes, nunca reconoceré que seas algo malo (*Boses, kakón, malum*)». Pero llevaba razón. Lo que sentía era un «mal físico» (*Ubel*), y así lo delataban sus gritos, mas no tenía ningún motivo para conceder que merced a ello se le atribuyera un «mal moral» (*Bose*), pues el dolor no mermaba en lo más mínimo el valor de su persona, sino sólo el valor de su estado. Una sola mentira de la que hubiera cobrado consciencia podría haber socavado su ánimo, pero el dolor sólo le daba ocasión para levantárselo,

al ser consciente de que no se había hecho acreedor del mismo mediante ninguna acción injusta, haciéndose con ello digno de castigo.

Aquello que debemos llamar «bueno» ha de suponer un objeto de la capacidad desiderativa \ a juicio de cualquier <Ak. V, 61> ser humano razonable, y lo «malo» tiene que constituir un objeto aborrecible ante los ojos de cada cual; por consiguiente, para este dictamen se precisa de la razón más que del | sentido. Así sucede con la veracidad en [A 107] contraposición a la mentira, con la justicia en oposición a la violencia, etc. Pero podemos calificar como «malo» (*übel*) algo que al mismo tiempo cualquiera ha de considerar «bueno» (*gut*) ya sea mediata o inmediatamente. Quien se somete a una operación quirúrgica la siente sin duda como un mal físico, pero tanto él como cualquier otro lo consideraran algo bueno merced a la razón. Pero si quien gusta de hostigar e intranquilizar a los amantes de la paz tropieza finalmente con alguien que le propina una buena tunda, tal cosa supone desde luego un mal físico, pero cualquiera le concederá su asentimiento y lo tendrá por algo bueno de suyo, aun cuando no se derivara nada más de ahí; e incluso el propio apaleado ha de reconocer en su razón que se le ha hecho justicia, al ver aquí ejecutada con exactitud aquella proporción entre bienestar y buen comportamiento que la razón le presenta inevitablemente.

Sin duda, nuestro provecho y perjuicio cuentan *sobremanera* en el dictamen de nuestra razón práctica, y por cuanto concierne a nuestra naturaleza como seres sensibles nuestra *felicidad* lo es *todo*, si tal como exige preferentemente la razón dicha felicidad es juzgada, no con arreglo a una sensación pasajera, sino conforme al influjo ejercido por esta contingencia sobre toda nuestra existencia y el contento con la misma; | sin embargo, *todo en general* [A 108] no estriba en la felicidad. El ser humano es un ente

menesteroso en cuanto perteneciente al mundo sensible y, en esa medida, su razón tiene un cometido indeclinable con respecto a la sensibilidad, cual es el velar por sus intereses otorgándose máximas prácticas también con vistas a la felicidad en esta vida e igualmente para una posible vida futura. Sin embargo, no es tan enteramente animal como para resultarle indiferente cuanto le diga la razón por sí misma y utilizar ésta simplemente como un instrumento para satisfacer su menesterosidad en cuanto ser sensible. Pues en absoluto elevaría su valor por encima de la mera animalidad el que posea una razón, si ésta sólo debe servirle para lo mismo que lleva a cabo el instinto entre los animales; la razón supondría entonces tan sólo una peculiar manera de la cual se habría servido la naturaleza para equipar al ser humano en orden a un fin similar al que ha determinado para los animales, sin destinarle a él mismo \ hacia un fin más alto. Desde luego, conforme a lo dispuesto *<Ak. V, 62>* con él por la naturaleza, el ser humano necesita la razón para tener presente a cada momento su provecho y su perjuicio, pero la tiene además para una misión más alta, consistente no sólo en reflexionar también acerca de lo que sea bueno o malo en sí, y sobre lo cual únicamente puede juzgar la razón pura al margen de cualquier interés sensible, sino asimismo para distinguir | por completo este juicio *[A 109]* respecto de aquel otro y convertirlo en la suprema condición del mismo.

Para enjuiciar lo que de suyo sea bueno y malo, diferenciándolo de lo que sólo puede ser llamado así con respecto a lo provechoso o perjudicial, conviene tener en cuenta lo siguiente. O bien un principio racional es ya pensado como si fuera de suyo el fundamento para determinar la voluntad, sin tomar en consideración posibles objetos de la capacidad desiderativa (por lo tanto, simplemente merced a la forma legal de la máxima); con lo

cual ese principio supone una ley práctica *a priori* y se admite que la razón pura es práctica de suyo. En tal caso la ley determina *inmediatamente* a la voluntad, la acción que se ajusta a ella es *buena de suyo* y una voluntad cuya máxima siempre resulta conforme con esa ley es *absolutamente buena bajo cualquier respecto*, constituyendo asimismo la *suprema condición de todo bien*. O bien un fundamento para determinar la capacidad desiderativa precede a la máxima de la voluntad presuponiendo un objeto de placer y displacer, con lo cual algo que *complace* o *duele*, así como la máxima de la razón empeñada en propiciar lo primero y eludir lo segundo, determina las acciones en tanto que sólo son buenas mediatamente con respecto a nuestra inclinación (en consideración de algún otro fin para el cual son medios), y entonces tales máximas nunca pueden llamarse «leyes» pese a ser prescripciones racionales de orden práctico. El *[A 110]* propio | fin, el deleite que buscamos, no supone en este último caso un *bien*, sino un *provecho*, no constituye un concepto de la razón, sino un concepto empírico de un objeto de la sensación; sólo el uso del medio para lograr tal fin, o sea, la acción (dado que para esto se requiere una reflexión racional), es calificada como «buena», mas no sin más, sino sólo con respecto a nuestra sensibilidad y más concretamente con respecto a su sentimiento de placer o displacer; pero la voluntad cuya máxima se ve afectada por tal sentimiento no es una voluntad pura, pues ésta sólo se orienta hacia lo único en donde la razón pura puede ser práctica por sí misma.

Ha llegado el momento de explicar la paradoja del método suscitada en una *Crítica de la razón práctica*, a saber: *que el concepto de\lo bueno y lo malo no habría de* *<Ak. V, 63>* *quedar determinado antes de la ley moral (aun cuando conforme a las apariencias tendría que haber sido*

colocado incluso como fundamento de la misma), sino que tal concepto (como también sucede aquí) sólo habría de verse determinado tras contar con esa ley e igualmente ser determinado por la ley misma. Incluso si no supiéramos que el principio de la moralidad es una ley pura y que determina *a priori* la voluntad, para no asumir principios enteramente de balde (*gratis*), tendríamos que dejar *en suspenso*, cuando menos al comienzo, la cuestión de si la voluntad tenga tan sólo fundamentos determinantes empíricos o si también posee fundamentos de determinación *a priori*; pues atenta contra todas las reglas básicas del procedimiento filosófico el | admitir como ya resuelto de antemano aquello que ha de resolverse a continuación. *[A 111]*

Suponiendo ahora que quisiéramos partir del concepto de lo bueno para inferir desde ahí las leyes de la voluntad, este concepto de un objeto (en cuanto algo bueno) brindaría al mismo tiempo dicho objeto como el único fundamento para determinar la voluntad. Y, comoquiera que este concepto no tendría ninguna ley práctica *a priori* a modo de pauta, entonces no cabría poner la piedra de toque de lo bueno o lo malo sino en la coincidencia del objeto con nuestro sentimiento de placer o displacer, con lo cual el uso de la razón sólo podría consistir en determinar, por una parte, la conexión global de este placer o displacer con todas las sensaciones de mi existencia, así como en determinar, por otra parte, los medios para procurarme dicho objeto. Ahora bien, como lo que sea conforme al sentimiento del placer sólo puede ser decidido por la experiencia, pero la ley práctica debe fundamentarse como condición con arreglo a esos datos, quedaría clausurada entonces la posibilidad de leyes prácticas *a priori*, porque se creería necesario encontrar previamente para la voluntad un objeto cuyo concepto, en tanto que concepto de un

objeto bueno, tendría que constituir el fundamento de determinación universal, pese a ser empírico, de la voluntad. Pero primero se hacía preciso indagar si no existe también un fundamento *a priori* para determinar la *[A 112]* voluntad (el cual | nunca hubiera sido encontrado por ninguna otra parte salvo en una pura ley práctica y, ciertamente, por cuanto ésta prescribe a las máximas la mera forma legal sin considerar objeto alguno). Como en la base de toda ley práctica se colocaba ya un objeto según los conceptos de bueno y malo, pero al no verse precedido por una ley, ese objeto sólo podía ser pensado con arreglo a conceptos empíricos, quedaba suprimida de antemano la posibilidad incluso de pensar una pura ley práctica; mientras que por el contrario, si se \ hubiera buscado *<Ak. V, 64>* analíticamente dicha ley con anterioridad, se habría descubierto que no es el concepto de bien, en cuanto objeto, el que determina y hace posible la ley moral, sino que bien al contrario es la ley moral quien por primera vez determina y posibilita el concepto de bien, en la medida en que éste merece sin más tal nombre.

Esta observación, que atañe al método de las más altas indagaciones morales, tiene su importancia. Ella explica por fin el motivo que ha dado pie a cuantos errores han cometido los filósofos en torno al supremo principio de la moral. Pues los filósofos buscaban un objeto de la voluntad para convertirlo en materia y fundamento de una ley (que por lo tanto no debía constituir inmediatamente el fundamento para determinar la voluntad, sino por la mediación de aquel objeto colocado en el sentimiento del placer y displacer), | cuando deberían haber comenzado por *[A 113]* cerciorarse de si había una ley que, al determinar *a priori* e inmediatamente la voluntad, determinase luego un objeto conforme a ella. Dondequiera que colocasen ese objeto del placer destinado a suministrar el supremo concepto de bien,

ya fuera en la felicidad, en la perfección, en el sentimiento[129] moral o en la voluntad de Dios, su principio siempre resultaba heterónomo, al tropezar inevitablemente con las condiciones empíricas de la ley moral, porque dichos filósofos no podían calificar de «bueno» o «malo» su objeto, en cuanto fundamento para determinar inmediatamente a la voluntad, sino a través de su directo comportamiento con respecto al sentimiento, el cual es siempre empírico. Sólo una ley formal, o sea, una ley tal que no prescriba a la razón sino la forma de su legislación universal como suprema condición para las máximas, puede suponer *a priori* un fundamento para determinar la razón práctica.

Los antiguos denunciaron con toda franqueza este defecto al centrar su indagación moral sobre la determinación del concepto de *sumo bien*, es decir, de un objeto que luego pensaban convertir en ley moral como fundamento para determinar la voluntad. Sin embargo, se trata de un asunto que sólo mucho más adelante, una vez que la ley moral se acredita de suyo y queda justificada como fundamento para determinar inmediatamente a la voluntad, puede ser presentado como | objeto a la voluntad *[A 114]* determinada según su forma *a priori*, siendo ésta una empresa que nos proponemos emprender en la dialéctica de la razón pura práctica. Los modernos, entre quienes la cuestión acerca del sumo bien parece haber caído en desuso o cuando menos haberse convertido en un tema secundario, ocultan el susodicho defecto (como en muchos otros casos) *<Ak. V, 65>* tras un vocabulario impreciso, \ aunque no por ello deje de traslucirse en sus sistemas, donde se delata por doquier esa heteronomía de la razón práctica a partir de la cual nunca puede surgir una ley moral que ordene universalmente *a priori*.

Ahora bien, dado que los conceptos de lo bueno y lo malo como corolarios de la determinación *a priori* de la voluntad presuponen también un principio práctico puro, o sea, una causalidad de la razón práctica, entonces no se refieren originariamente (cual si fueran determinaciones de la unidad sintética de lo diverso ante intuiciones dadas en una consciencia) a objetos, tal como los conceptos del entendimiento puro o las categorías de la razón usada teóricamente los presuponen más bien como dados, sino que son en suma modos de una única categoría, cual es la de causalidad, por cuanto el fundamento determinante de la misma consiste en la representación racional de una ley que, como ley de la libertad, se otorga la razón a sí misma, mostrándose por ello como práctica *a priori*. Sin embargo, | como *por un lado* las acciones se hallan ciertamente bajo *[A 115]* una ley que no es una ley de la naturaleza, sino una ley de la libertad, y por consiguiente son propias de un ser inteligible, pero *por otro lado*, en cuanto acontecimientos acaecidos en el mundo sensible, quedan también adscritas a los fenómenos, entonces las determinaciones de una razón práctica sólo podrían tener lugar en relación con los fenómenos y, por lo tanto, con arreglo a las categorías del entendimiento, si bien no con vistas a un uso teórico del mismo, para traer *a priori* lo diverso de la *intuición* (sensible) bajo una consciencia, sino sólo para someter *a priori* lo variado de los *deseos* a la unidad de la consciencia de una razón práctica, que manda en la ley moral, o de una voluntad pura.

Estas «*categorías de la libertad*», pues así queremos llamarlas para distinguirlas de los conceptos teóricos que son categorías de la naturaleza, cuentan con una evidente ventaja sobre estas últimas, las cuales no son sino formas del pensamiento que mediante conceptos universales designan indeterminadamente un objeto en general por cada

intuición posible para nosotros, mientras que por contra las primeras, al encaminarse hacia la determinación de un *libre albedrío* (para el cual no cabe desde luego ninguna intuición que le corresponda cabalmente, pero tiene como fundamento *a priori* una pura ley práctica, siendo esto algo que no tiene lugar para ningún concepto del uso teórico de *[A 116]* nuestra | capacidad cognoscitiva), tienen en su base como conceptos elementales prácticos, en lugar de esa forma de la intuición (espacio y tiempo) que no tiene su sede en la razón misma, sino que ha de ser tomada de otra parte, \ cual *<Ak. V, 66>* es la sensibilidad, la *forma de una voluntad pura* como dada en la razón y, por lo tanto, en la propia capacidad de pensar. De ahí que, como en todos los preceptos de la razón pura práctica se trata únicamente de la *determinación de la voluntad*, y no de las condiciones naturales (de la capacidad práctica) de la *ejecución de su propósito*, los conceptos prácticos *a priori* relativos al principio supremo de la libertad se tornan conocimientos de inmediato, y no precisan aguardar a la intuición para cobrar significado, por el curioso motivo de que ellos mismos producen la realidad a la cual se refieren (los designios de la voluntad), siendo esto algo que para nada ocurre en el caso de los conceptos teóricos. Ha de insistirse en que estas categorías conciernen únicamente a la razón práctica en general, y su clasificación parte de las que se hallan todavía moralmente indeterminadas, así como sensiblemente condicionadas, para pasar luego a las que se ven sensiblemente incondicionadas al estar determinadas tan sólo por la ley moral. |

TABLA DE LAS CATEGORÍAS DE LA LIBERTAD [A 117]
relativas a los conceptos de lo bueno y lo malo

1. De la cantidad

Subjetivamente, conforme a máximas *(opiniones volitivas* del individuo).
Objetivamente, conforme a principios *(preceptos).*
Principios *a priori,* tanto subjetivos como objetivos, de la libertad *(leyes).*

2. De la cualidad

Reglas prácticas de *comisión (preceptivas).*
Reglas prácticas de *omisión (prohibitivas).*
Reglas prácticas *excepcionales (excepcionales).*

3. De la relación

Para con la *personalidad.*
Para con la *situación* de la persona.
Reciprocidad entre una persona y la situación de otras.

4. De la modalidad

Lo *permitido* y lo *ilícito.*
El *deber* y lo *contrario al deber.*
Deber perfecto e *imperfecto.* \ |

Como se advertirá en seguida, en esta tabla la libertad *<Ak. V, 67>*
es considerada como un tipo de causalidad que, atendiendo *[A 118]*
a las acciones posibles por su mediación como fenómenos en el mundo sensible, no se halla sometida a fundamentos de determinación empíricos; por lo tanto, si bien se refiere a las categorías de su posibilidad natural, cada categoría es tomada tan universalmente que el fundamento para determinar tal causalidad puede ser emplazado también, al margen del mundo sensible, en la libertad como atributo de

un ser inteligible, hasta que las categorías de la modalidad introducen el tránsito de los principios prácticos a los de la moralidad, aun cuando sólo verifican dicho tránsito *problemáticamente*, cupiendo luego ser presentados *dogmáticamente por* la ley moral.

No añado nada más para explicar la presente tabla, ya que resulta suficientemente comprensible de suyo. Semejante clasificación con arreglo a principios es harto provechosa para cualquier ciencia, tanto para su exactitud como para su claridad. Así, por ejemplo, a partir de la susodicha tabla y desde el comienzo de la misma, uno sabe en seguida por dónde ha de comenzar en las consideraciones prácticas, a saber, por las máximas que cada cual funda en su inclinación, pasando luego a las prescripciones que valen para una especie de seres racionales, en cuanto coinciden con ciertas inclinaciones, y llegar finalmente a la ley que vale para todos al margen de *[A 119]* sus | inclinaciones, etc. De este modo se tiene una visión panorámica sobre el conjunto del plan que se ha de llevar a cabo, así como de cada cuestión de la filosofía práctica a la que se ha de responder y del orden que ha de seguirse para ello.

Sobre la típica de la capacidad de juzgar pura práctica

Los conceptos de lo bueno y lo malo determinan en primer lugar un objeto para la voluntad. Sin embargo, ellos mismos se hallan bajo una regla práctica de la razón que, si es razón pura, determina la voluntad *a priori* al considerar su objeto. A la capacidad judicativa le compete decidir si una acción posible para nosotros en la sensibilidad cae o no bajo una regla, y si aquello que fuera dicho en la regla

universalmente (*in abstracto*) se aplica *in concreto* en la acción. Ahora bien, como una regla práctica de la razón pura 1.º) se ve concernida por la existencia de un objeto (al ser *práctica*) y 2.º) comporta una necesidad con respecto a la existencia del acto (en cuanto *regla práctica* de la razón pura), constituyendo por lo tanto una ley práctica, y no \ ciertamente una ley natural mediada por fundamentos <Ak. V, 68> empíricos de determinación, sino una ley de libertad conforme a la que debe resultar determinable la voluntad al margen de cualquier elemento empírico (sólo mediante la representación de una ley en general y | la forma de dicha ley), aun cuando por otra parte todos los eventuales casos [A 120] de acciones posibles únicamente pueden ser empíricos, o sea, no pueden sino quedar adscritos a los ámbitos de la experiencia y la naturaleza, parece absurdo pretender encontrar en el mundo sensible un caso que, al hallarse siempre bajo la ley natural, se preste a que le sea aplicada una ley de la libertad y con ello quede concretizada en él la idea suprasensible del bien moral. Por lo tanto la capacidad judicativa de la razón pura práctica se halla sometida a las mismas dificultades que la capacidad judicativa de la razón pura teórica, si bien esta segunda disponía de un medio para sortearlas, dado que sobre las intuiciones del uso teórico (relativas únicamente a los objetos de los sentidos) sí podían aplicarse *a priori* conceptos del entendimiento puro, cupiendo que cuanto concierne a la conexión de lo diverso en tales intuiciones fuese dado *a priori* (como *esquemas*) según los conceptos del entendimiento puro. En cambio, el bien moral supone algo suprasensible conforme al objeto, no pudiendo encontrarse nada que le corresponda en una intuición sensible, y la capacidad judicativa bajo leyes de la razón pura práctica parece quedar sometida por ello a singulares dificultades, al deber aplicarse una ley de la [A 121] libertad | sobre acciones que tienen lugar en el mundo

sensible como acontecimientos y, en cuanto tales, quedan adscritos a la naturaleza.

Mas aquí se abre de nuevo una perspectiva favorable para la capacidad judicativa pura práctica. Al subsumir una acción posible para mí en el mundo sensible bajo una *pura ley práctica*, esto no tiene que ver con la *posibilidad* de la acción considerada como un acontecimiento en el mundo sensible, pues dicha posibilidad obedece al dictamen del uso teórico de la razón según la ley de la causalidad, siendo propia de un concepto del entendimiento puro para el que la razón cuenta con un *esquema* en la intuición sensible. La causalidad física, o aquella condición bajo la cual tiene lugar ésta, forma parte de esos conceptos de la naturaleza cuyo esquema es bosquejado por la imaginación transcendental. Pero aquí no se trata del esquema de un caso conforme a leyes, sino del «esquema» (si esta palabra es pertinente aquí) de la propia ley; porque la *determinación de la voluntad* \ (no de la acción con <Ak. V, 69> respecto a su éxito), al margen de cualquier otro fundamento determinante, vincula tan sólo mediante la ley al concepto de causalidad con unas condiciones completamente distintas de las que constituyen la conexión natural.

A la ley natural, como ley a la que se ven sometidos los objetos de intuición sensible en cuanto | tal, ha de [A 122] corresponderle un esquema, o sea, un procedimiento universal de la imaginación (presentar *a priori* a los sentidos el concepto del entendimiento puro que determina la ley). Pero a la ley de la libertad (al tratarse de una causalidad que no está condicionada sensiblemente) o al concepto del bien incondicional no cabe atribuirle intuición alguna ni, por lo tanto, tampoco un esquema para su aplicación concreta. Por consiguiente, para gestionar su aplicación sobre los objetos naturales, la ley moral no

cuenta con ninguna otra capacidad cognoscitiva mediadora (no la imaginación), el cual no puede colocar bajo una idea de la razón un *esquema* de la sensibilidad sino una ley natural, pero una tal que sólo con arreglo a su forma pueda ser presentada *in concreto* en los objetos de los sentidos ante la capacidad judicativa y a la que por ello podemos denominarla el *tipo* de la ley moral.

La regla de la capacidad judicativa bajo leyes de la razón pura práctica es ésta: «Pregúntate si esa acción que tienes proyectada podrías considerarla posible merced a tu voluntad, aun cuando debiera ocurrir según una ley de la naturaleza en donde tú mismo estuvieras integrado». Conforme a esa regla cualquiera juzga de hecho si las acciones son buenas o malas. Así uno se dice: «si *cada cual* *[A 123]* | se permitiera engañar al creer conseguir su beneficio, se sintiese autorizado para abreviar su vida tan pronto como quedase hastiado de ella o contemplara los apuros ajenos con una total indiferencia, y tú te vieses involucrado en semejante orden de cosas, ¿cuán de acuerdo se mostraría tu voluntad con pertenecer al mismo?». Bien sabe cualquiera que, aun cuando él se permita en secreto algún engaño, no justamente por eso lo hace también todo el mundo ni que, si se muestra poco amable sin advertirlo, en seguida los demás harían otro tanto con él; por eso esta comparación de la máxima de sus acciones con una ley universal de la naturaleza tampoco supone el fundamento para determinar su voluntad. Sin embargo, esta ley constituye para la máxima un *tipo* de dictamen conforme a principios morales. Si la máxima de la acción no supera esta prueba *<Ak. V, 70>* de confrontarse con la forma \ de una ley de la naturaleza en general, entonces es moralmente imposible. Así lo dictamina el entendimiento más común, puesto que la *ley natural* se halla siempre en la base de sus juicios más habituales, incluidos los juicios de experiencia. Por lo tanto,

siempre tiene a mano dicha ley, sólo que en aquellos casos donde la causalidad debe ser enjuiciada por libertad simplemente hace de esa *ley de la naturaleza* el tipo de una *ley de la libertad*, habida cuenta de que, sin tener a mano algo que pudiera convertir en un ejemplo para los casos empíricos, no podría suministrar a la ley de una razón pura práctica el uso para su aplicación. |

Así pues, también cabe utilizar la *naturaleza* del*mundo sensible como tipo* de una *naturaleza inteligible*, mientras yo no traslade a ésta las intuiciones y cuanto depende de ellas, limitándome simplemente a referirle la *forma de una conformidad con la ley* en general (cuyo concepto también tiene lugar en el uso más ordinario**[130]** de la razón, mas no puede reconocerse como determinado *a priori* sino en el uso puro práctico de la razón). Pues las leyes en cuanto tales son idénticas a ese respecto, al margen de donde tomen sus fundamentos determinantes. *[A 124]*

Por otra parte, como entre todo lo inteligible no hay absolutamente nada que tenga realidad para nosotros salvo la libertad (mediante la ley moral), y ello sólo en tanto que dicha libertad constituye una suposición inseparable de la ley moral, siendo así además que todos los objetos inteligibles, hacia los cuales quisiera conducirnos la razón al aplicar esa ley, tampoco poseen a su vez ninguna realidad para nosotros sino en relación con esa misma ley y el uso de la razón práctica, pero ésta se ve habilitada, e incluso obligada, a emplear la naturaleza (conforme a su forma del entendimiento puro) como tipo de la capacidad judicativa, entonces la presente observación sirve para evitar que, cuanto pertenece simplemente a la *típica* de los conceptos, no sea contado entre los conceptos mismos. Dicha observación, en cuanto típica de la capacidad judicativa, nos preserva de ese *empirismo* de la razón práctica que *[A 125]*
coloca | los conceptos prácticos de lo bueno y lo malo

simplemente en las consecuencias de la experiencia (en lo que se denomina «felicidad»), pues aun cuando el sinfín de consecuencias útiles de una voluntad determinada por el amor propio, si tal voluntad se autoconstituyese al mismo tiempo en ley universal de la naturaleza, pueda en efecto servir como tipo enteramente adecuado para el bien moral, sin embargo no puede identificarse con él. Esta típica nos salvaguarda asimismo del *misticismo* de la razón práctica, el cual convierte en*esquema* lo que sólo servía como *símbolo*, \ es decir, sustenta la aplicación de los conceptos morales sobre intuiciones reales, y sin embargo no sensibles (relativas a un reino invisible de Dios), extraviándose en lo transcendente. Lo único que se ajusta al uso de los conceptos morales es el *racionalismo* de la capacidad judicativa, el cual no toma de la naturaleza sensible nada más allá de lo que también pueda pensar por sí misma la razón pura, es decir, la conformidad con la ley, y no se adentra para nada en lo suprasensible, sino que por el contrario se deja presentar dentro del mundo sensible mediante acciones según la regla formal de una ley de la naturaleza en general. *<Ak. V, 71>*

Con todo, resulta mucho más aconsejable e importante salvaguardarse contra el *empirismo* de la razón práctica, dado que por lo menos el *misticismo* se compadece con la pureza y sublimidad de la ley moral, además de que no cuadra con el modo de pensar ordinario desplegar su | imaginación hasta intuiciones suprasensibles, con lo que por este lado el peligro no es tan general. En cambio, el empirismo extirpa de raíz la moralidad en las intenciones (pues es en éstas, y no en las simples acciones, donde estriba el alto valor que la humanidad puede y debe procurarse a través de la moralidad), sustituyendo al deber por algo completamente distinto, cual es un interés empírico con el que las inclinaciones en general comercian *[A 126]*

entre sí. Ahora bien, como cualesquiera inclinaciones (sea cual fuere su hechura) degradan a la humanidad cuando son elevadas a la dignidad de un supremo principio práctico y, sin embargo, el sentir de todos se muestra extraordinariamente proclive a hacerlo así, el empirismo viene a resultar por esa causa mucho más peligroso que cualquier fanatismo, pues éste nunca puede constituir un estado duradero en muchas personas a la vez.

Capítulo tercero
En torno a los móviles de la razón pura práctica

Lo más esencial para el valor moral de las acciones es que *la ley moral determine inmediatamente a la voluntad*. Si dicha determinación volitiva tiene lugar *en conformidad* con la ley moral, pero únicamente gracias a la mediación de *[A 127]* un sentimiento, sea cual | fuere su índole, el cual ha de presuponerse a fin de que aquella ley moral se torne un fundamento suficiente para determinar la voluntad y, por lo tanto, esto no se verifica *por mor de la ley*, tal acción entrañará ciertamente *legalidad*, mas no *moralidad*. Si \ *<Ak. V, 72>* definimos *móvil (elater animi)* como el fundamento subjetivo para determinar la voluntad de un ser cuya razón no se ajusta necesariamente a la ley moral por su propia naturaleza, de ahí se seguirá que no cabe atribuir móvil alguno a la voluntad divina, si bien el móvil de la voluntad humana (y de cualquier ente racional creado por esa divinidad) nunca podrá ser otro que la ley moral, con lo cual aquel fundamento objetivo de determinación tendrá que ser siempre al mismo tiempo el único fundamento subjetivo suficiente para determinar la acción, si ésta no debe cumplir tan sólo con *letra* de la ley sin contener su *espíritu*[131].

Así pues, como con vistas a la ley moral y para procurarle influjo sobre la voluntad, no ha de buscarse ningún otro móvil que pudiera prescindir del relativo a dicha ley, porque tal cosa | daría pie a toda una clamorosa e *[A 128]* inestable hipocresía, resultando *arriesgado* incluso el dejar concurrir *junto* a la ley moral algunos otros móviles (como el del beneficio), no queda sino determinar cuidadosamente de qué modo la ley moral se torna un móvil y, en la medida en que lo sea, determinar asimismo lo que ocurre con la capacidad desiderativa humana como efecto de aquel fundamento determinante aplicado a ella. Pues cómo pueda una ley constituir por sí misma e inmediatamente un fundamento para determinar la voluntad (lo cual resulta sustantivo para toda moralidad) supone un problema insoluble para la razón humana y equivale a plantearse cómo es posible una voluntad libre. Por lo tanto, habremos de indicar *a priori*, no tanto lo que convierte a la ley moral en un móvil de suyo, sino aquello que al ser tal incide sobre nuestro ánimo (o, mejor dicho, ha de incidir).

El rasgo esencial de cualquier determinación volitiva efectuada por la ley moral es que, en cuanto voluntad libre, se vea determinada simplemente por la ley, no sólo sin el concurso de estímulos sensibles, sino incluso con la exclusión de todos ellos y con el apaciguamiento de cualesquiera inclinaciones en tanto que pudieran mostrarse contrarias a esa ley. Por lo tanto, el efecto de la ley moral en cuanto móvil es tan sólo negativo y este móvil puede ser reconocido como tal*a priori*. Pues toda inclinación y | *[A 129]* cualquier estímulo sensible se basa en el \ sentimiento, y el *<Ak. V, 73>* efecto negativo sobre tal sentimiento (mediante el aquietamiento que padecen las inclinaciones) es de suyo un sentimiento. Por consiguiente, podemos apercibirnos *a priori* de que la ley moral, en cuanto fundamento para determinar la voluntad, ha de originar un sentimiento al

hacer acallar todas nuestras inclinaciones, sentimiento que puede ser tildado de «dolor», obteniendo así el primer y quizá también único caso en que podemos determinar *a priori* por conceptos la relación de un conocimiento (aquí lo es de una razón pura práctica) con el sentimiento de placer o displacer.

El conjunto de todas las inclinaciones (que bien pueden verse sistematizadas y cuya satisfacción se denomina entonces «felicidad propia») constituye el *egoísmo (solipsismus).* Éste supone o bien el *amor hacia uno mismo*, esa *benevolencia* para consigo mismo (*philautia*) que pasa por encima de todo, o bien la *complacencia* con uno mismo (*arrogantia*). El primero se llama propiamente «*amor hacia uno mismo*» y el segundo «*vanidad*».. La razón pura práctica sólo causa *quebranto* a ese amor hacia uno mismo que nace dentro de nosotros con anterioridad a la ley moral, en tanto que lo circunscribe a la condición de concordar con dicha ley, recibiendo entonces el nombre de *amor hacia uno mismo racional*. Pero lo que se ve completamente *abatido* por ella es la vanidad, en tanto que todas las pretensiones de autoestima que precedan al acuerdo con la ley moral | quedan desautorizadas y anuladas, por cuanto la certeza sobre una intención que *[A 130]* coincide con esa ley constituye justamente la protocondición del valor atribuible a cualquier persona (como pronto aclararemos) y cualquier atribución anterior a ésta en tal sentido se muestra tan artificiosa como ilegítima. La propensión hacia la autoestima es una de aquellas inclinaciones que se ven quebrantadas por la ley moral, en la medida en que pivote únicamente sobre la sensibilidad[132]. Por lo tanto, la ley moral aniquila toda vanidad. Sin embargo, como esa ley supone algo positivo de suyo, cual es la forma de una causalidad intelectual, o sea, la libertad, resulta entonces que, al *debilitar* la vanidad

oponiéndose a esa resistencia subjetiva de nuestras inclinaciones, constituye al mismo tiempo un objeto de *respeto* y, cuando consigue *aniquilar* por completo dicha vanidad, humillándola, supone un objeto de máximo respeto, con lo cual constituye también el fundamento de un sentimiento positivo que no tiene origen empírico y es reconocido *a priori*. Así pues, el respeto hacia la ley moral es un sentimiento producido por un motivo intelectual, siendo este sentimiento el único que reconocemos cabalmente *a priori* y de cuya necesidad nos cabe apercibirnos. \

En el capítulo anterior vimos que todo cuanto se brinda *<Ak. V, 74>* como objeto de la voluntad *con anterioridad* a la ley moral queda excluido por esa misma ley moral, en cuanto suprema condición de la razón práctica, de ser clasificado entre los fundamentos destinados a determinar la voluntad | *[A 131]* bajo el rótulo del «bien incondicional», así como que la simple forma práctica consistente en la aptitud de las máximas para una legislación universal determina por vez primera cuanto es absolutamente bueno de suyo, fundamentando la máxima de una voluntad pura que es la única buena en cualquier sentido. Sin embargo, en cuanto entes sensibles, nuestra naturaleza se halla constituida de tal manera que la materia de la capacidad desiderativa (objetos de la inclinación, ya sean de la esperanza o del miedo) se impone primero y nuestro yo patológicamente determinable, aun cuando sea totalmente incapaz de forjar una legislación universal merced a sus máximas, pretende hacer valer de antemano sus pretensiones como primordiales y originarias, como si constituyera íntegramente nuestro yo. Esta propensión de que uno mismo se convierta, con arreglo a los fundamentos subjetivos para determinar su albedrío, en el fundamento objetivo para determinar la voluntad en general puede

llamarse *amor hacia uno mismo*, y cuando éste se vuelve principio práctico legislativo e incondicionado recibe el nombre de *vanidad*. La ley moral, que es lo único verdaderamente objetivo (bajo cualquier propósito), excluye totalmente la influencia del amor hacia uno mismo sobre el supremo principio práctico e inflige un quebranto inconmensurable a esa vanidad que prescribe como leyes las condiciones subjetivas del amor hacia uno mismo. Y lo que socava nuestra vanidad, a | nuestro propio juicio, *[A 132]* humilla. Por lo tanto, la ley moral humilla inevitablemente a cualquier ser humano, cuando éste compara con dicha ley la propensión sensible de su naturaleza.

Aquello cuya representación *como fundamento para determinar nuestra voluntad* nos humilla en nuestra autoconsciencia suscita de suyo *respeto*, en la medida en que se trate de algo positivo y suponga un fundamento de determinación. Por consiguiente, la ley moral también constituye subjetivamente una causa de respeto. Ahora bien, como todo cuanto se encuentra en el amor hacia uno mismo queda adscrito a la inclinación, mas toda inclinación se basa sobre sentimientos, aquello que viene a quebrantar el conjunto de las inclinaciones dentro del amor hacia uno mismo posee por ello necesariamente un influjo sobre el sentimiento, y entonces comprendemos cómo es posible apercibirse *a priori* de que la ley moral, al excluir al amor hacia uno mismo (esto es, a las inclinaciones y la propensión de convertirlas en suprema condición práctica) de cualquier afiliación a la legislación suprema, puede tener un efecto sobre el sentimiento, efecto \ que, si bien resulta simplemente *negativo* por una parte, por otro lado *<Ak. V, 75>* *expositivo* en lo que atañe al fundamento restrictivo de la razón pura práctica, aun cuando no quepa admitir ninguna clase de sentimiento bajo el nombre de «sentimiento

práctico» o «sentimiento moral» como uno que preceda a la ley moral y le sirva de fundamento. |

El efecto negativo sobre el sentimiento (del desagrado) es *patológico*, tal como también lo es cualquier influjo sobre el mismo y todo sentimiento en general. Como efecto de la consciencia de la ley moral relacionado por lo tanto con una causa inteligible, cual es el sujeto de la razón pura práctica en cuanto suprema legisladora, este sentimiento de un sujeto racional afectado por inclinaciones es denominado «humillación» (menosprecio intelectual), pero con respecto al fundamento positivo de tal humillación, que es la ley, se le da simultáneamente el nombre de «respeto» hacia dicha ley. De cara a semejante ley no ha lugar para sentimiento alguno salvo en el juicio de la razón, en tanto que limpia el camino de toda resistencia, y esta eliminación de un obstáculo equivale a una positiva promoción de la causalidad. Por eso este sentimiento puede ser llamado ahora también «un sentimiento de respeto hacia la ley moral», y por ambas razones conjuntamente este sentimiento de respeto hacia la ley moral puede ser calificado asimismo como un *sentimiento moral*. *[A 133]*

La ley moral, pues, al igual que supone un fundamento formal para determinar la acción mediante la razón pura práctica, así como ciertamente también material, si bien sólo es un fundamento objetivo para determinar la acción bajo el rótulo de «lo bueno» y «lo malo», constituye asimismo un fundamento de determinación subjetivo o móvil de dichas acciones, en tanto que posee influjo sobre la sensibilidad**[133]** del sujeto y origina un sentimiento que auspicia el influjo de la ley sobre la | voluntad. Aquí no va *por delante* dentro del sujeto ningún sentimiento que fuera proclive a la moralidad. Pues esto es imposible, por cuanto cualquier sentimiento es sensible y el móvil de la intención moral tiene que verse libre de todo condicionamiento *[A 134]*

sensible. El sentimiento sensible subyacente a todas nuestras inclinaciones supone más bien la condición de aquella sensación que denominamos «respeto», pero la causa que lo determina reside en la razón pura práctica y por su origen no cabe calificar de «patológica» a esa sensación, la cual tiene que describirse como *prácticamente producida*; puesto que, al despojar de su influencia al amor propio y de su vana ilusión a la vanidad, la representación de la ley moral aminora el obstáculo con que tropieza la razón pura práctica y, al escenificarse una preferencia \ por su *ley* objetiva con respecto a los impulsos de la sensibilidad, en el juicio de la razón se alumbra un peso relativo para dicha ley (en el caso de una voluntad afectada por esta última) gracias a que su contrapeso queda difuminado. *<Ak. V, 76>*

Y así el respeto hacia esa ley no es un móvil de la moralidad, sino la moralidad misma, considerada subjetivamente cual móvil, en tanto que la razón pura práctica, al rehusar todas las pretensiones del amor propio que se le oponen, toma en consideración a esa ley que ahora tiene una influencia única. Conviene observar que tal *[A 135]* como el respeto es un efecto sobre | el sentimiento y, por lo tanto, incide sobre la sensibilidad de un ente racional, dicho respeto**[134]** presupone esa sensibilidad y, por ende, también la finitud de los seres a quienes la ley moral impone respeto, así como que no cabe atribuir ese respeto por la ley a un ser excelso o libre de toda sensibilidad, para el cual ésta no pueda suponer obstáculo alguno para la razón práctica.

Este sentimiento (bajo el calificativo de «sentimiento moral») se ve producido exclusivamente por la razón. No sirve para enjuiciar las acciones o para fundamentar a la propia ley moral objetiva, sino sólo como resorte para que dicha ley constituya de suyo una máxima. Pero ¿cuál podría

ser el nombre más conveniente para este singular sentimiento que no puede ser comparado con ninguno patológico? Es de una raigambre tan idiosincrática que parece hallarse únicamente a las órdenes de la razón y desde luego de la razón pura práctica.

El *respeto* se aplica siempre únicamente a personas, jamás a cosas. Las cosas pueden suscitarnos *inclinación*, y cuando se trata de animales (v. g. caballos, perros, etc.) incluso *amor*, o también *miedo*, como el mar, un volcán o una fiera, mas nunca *respeto*. Algo que se aproxima bastante más a este sentimiento es la *admiración* y ésta sí puede, bajo la emoción del asombro, | dirigirse a cosas como las montañas elevadas hacia el cielo, el tamaño, *[A 136]* cantidad y lejanía de los astros, la fuerza y velocidad de ciertos animales, etc. Pero nada de todo esto supone respeto. Un ser humano puede constituir para mí un objeto de amor, de temor o de admiración, e incluso de asombro, mas no por todo ello será objeto de respeto. Su buen humor, su coraje y fortaleza, el poder que le proporciona su posición entre los demás, pueden inspirarme sensaciones como las recién enumeradas, pero nada de todo ello suscitará un íntimo respeto hacia él.

Fontenelle[135] dice: «yo me inclino ante los nobles, mas no así \ mi espíritu». Yo puedo añadir lo siguiente: *<Ak. V, 77>* «ante un hombre corriente en el cual advierto una integridad de carácter superior a la mía propia *se inclina mi espíritu*, al margen de que yo quiera o no hacerlo y por muy alta que lleve la cabeza para hacerle notar mi rango». ¿Por qué? Su ejemplo me muestra una ley que aniquila mi vanidad, cuando cotejo mi conducta con esa ley cuyo seguimiento y *viabilidad* veo ante mí demostrados por los hechos. E incluso aun cuando mi consciencia me imputase un grado similar de probidad, aquel respeto hacia esa persona ejemplar permanecería intacto. Pues, como en el

ser humano todo cuanto es bueno resulta siempre defectuoso, | la ley anula siempre mi orgullo mediante un ejemplo evidenciado y el hombre que veo ante mí, al resultarme bastante más desconocidos sus posibles defectos que los míos propios, se me aparece bajo una luz más pura y me proporciona una medida. El *respeto* es un *tributo* que no podemos negar al mérito, queramos o no; y por mucho que gustemos de reprimir su exteriorización, lo cierto es que no podemos evitar el sentirlo dentro de nuestro fuero interno. *[A 137]*

El respeto es *en tan escasa medida* un sentimiento de *placer* que uno sólo cede ante él de mala gana en relación a un ser humano. Se intenta descubrir algo censurable que pueda aliviarnos de la carga del respeto, para resarcirnos de la humillación que nos acarrea un ejemplo semejante. Hasta quienes han fallecido no siempre se ven a salvo de esta crítica, sobre todo cuando su ejemplo parece inimitable. Incluso la propia ley moral con su *solemne majestad* se ve expuesta a ese afán por defenderse contra el respeto. ¿Acaso se cree poder atribuir a otra causa el gusto por envilecer esa ley siguiendo una íntima inclinación, o acaso el esfuerzo por convertirla en una prescripción discrecional de nuestro propio beneficio bien entendido puede obedecer a otras causas que no sea querer desembarazarse del intimidatorio | respeto invocado con nuestra propia indignidad? No obstante hay asimismo *tan escaso displacer* en ello que, una vez depuesta la vanidad y tras haber dado pábulo al influjo práctico de aquel respeto, no puede uno dejar de contemplar la magnificencia de esa ley, creyendo el alma elevarse en la misma medida que ve alzarse esa sacrosanta ley sobre ella y su frágil naturaleza. *[A 138]*

Es cierto que los grandes talentos y \ una ocupación acorde con ellos pueden suscitar también respeto o un sentimiento análogo al mismo, conviniendo asimismo *<Ak. V, 78>*

dedicárselo, y parece como si la admiración fuese identificable con aquella sensación. Ahora bien, si se mira más de cerca, se observará entonces que, como siempre resulta incierto cuánto aporta el talento innato a esa destreza y cómo contribuye a ella la cultura obtenida por el propio esfuerzo, la razón suele presentarnos tal destreza como un probable fruto de la cultura y, por consiguiente, como un mérito que rebaja notablemente nuestra vanidad, al servirnos de reproche o imponérsenos el seguimiento de semejante ejemplo en la forma que nos resulte más conveniente. Así pues, el respeto que testimoniamos a una persona semejante (propiamente a la ley que nos indica su ejemplo) no equivale a simple admiración, lo cual se ve asimismo corroborado por el hecho de que muchos admiradores triviales pierdan todo respeto cuando | creen haber averiguado algo malo relativo al carácter del *[A 139]* personaje admirado (como acaso *Voltaire*), si bien el auténtico sabio siempre conserva ese respeto al menos en lo tocante a sus talentos, pues él mismo se halla comprometido con un quehacer y una vocación que de alguna manera convierten la emulación del mismo en una ley.

Por lo tanto, el respeto hacia la ley moral es el único a la par que indubitable móvil moral, tal como este sentimiento no se atiene a ningún objeto salvo exclusivamente por este fundamento. La ley moral es lo que determina primero objetiva e inmediatamente la voluntad en el juicio de la razón; la libertad, cuya causalidad sólo es determinable mediante la ley, consiste precisamente en restringir toda inclinación y, por ende, la estima de la propia persona a la condición de observar su ley pura. Esta restricción produce un efecto sobre el sentimiento y crea una sensación de displacer que puede ser reconocida *a priori* desde la ley moral. En tanto que supone

un mero efecto *negativo* originado por el influjo de una razón pura práctica perjudica sobre todo a la actividad del sujeto, toda vez que las inclinaciones sean sus fundamentos determinantes, con lo cual quebranta la opinión sobre su valor personal (que sin acuerdo con la ley moral queda *[A 140]* reducido a la nada) y el | efecto negativo de esa ley sobre el sentimiento constituye una simple humillación que, por lo tanto, captamos ciertamente *a priori*, aunque no podamos reconocer en ella la fuerza de la ley pura práctica en cuanto móvil, sino sólo la resistencia frente a los móviles de la \ *<Ak. V, 79>* sensibilidad. Sin embargo, como la propia ley constituye objetivamente (o sea, en la representación de la razón pura) un fundamento para determinar inmediatamente la voluntad, esa humillación sólo tiene lugar por consiguiente de un modo relativo a la pureza de la ley, y entonces esta rebaja en las pretensiones de autoestima moral (esto es, esa humillación por el lado sensible) equivale a una elevación de la estima moral (es decir, de la estimación práctica de la propia ley por el lado intelectual), con lo cual el respeto hacia la ley supone también conforme a su causa intelectual un sentimiento positivo que es reconocido *a priori*. Pues cualquier merma en los obstáculos de un quehacer equivale a propiciar ese mismo quehacer. Ahora bien, el reconocimiento de la ley moral equivale a cobrar consciencia de una actividad de la razón práctica, basada en fundamentos objetivos, que no exterioriza su efecto en acciones porque así lo impiden causas subjetivas (patológicas). Por lo tanto, el respeto hacia la ley moral tiene que ser considerado también como un efecto positivo, si bien indirecto, de dicha ley sobre el sentimiento, por cuanto al humillar la vanidad debilita el influjo de las obstaculizadoras inclinaciones, con lo cual ha de ser considerado como un fundamento subjetivo de la actividad, | es decir, como un *móvil* para el cumplimiento de la ley y *[A 141]*

como fundamento para las máximas de un comportamiento vital conforme a ella.

A partir del concepto de un móvil nace el concepto de un *interés*, el cual nunca se atribuye sino a un ser que posea razón, y dicho interés significa un *móvil* de la voluntad en tanto que sea representado por la razón. Como la propia ley moral ha de ser el móvil en una voluntad moralmente buena, el *interés moral* supone un interés de la simple razón práctica que sea puro e independiente de los sentidos. Sobre el concepto de un interés se funda también el de una *máxima*. Por lo tanto, una máxima sólo es genuinamente moral cuando descansa sin más sobre el interés que se adopta en el cumplimiento de la ley. Sin embargo, estos tres conceptos, el de un *móvil*, el de un *interés* y el de una *máxima*, sólo pueden aplicarse a entes finitos. Todos ellos presuponen una limitación en la naturaleza de un ser, dado que la constitución subjetiva de su albedrío no concuerda de suyo con la ley objetiva de una razón práctica, suponiéndose así una menesterosidad de verse incitado por algún medio a la actividad, habida cuenta de que un obstáculo interior se opone a ésta. Por lo cual no cabe aplicarlos a la voluntad divina.

Hay algo peculiar en el aprecio ilimitado de la | ley moral, pura y despojada de cualquier provecho, tal como es \ presentada para su cumplimiento por esa razón práctica cuya voz hace temblar incluso al criminal más audaz obligándole a esconderse ante su mirada, hay algo peculiar —decía— por lo cual no cabe asombrarse de que la razón especulativa encuentre insondable aquel influjo de una idea simplemente intelectual sobre el sentimiento, y haya de contentarse con poder captar *a priori* que tal sentimiento se halla indisociablemente asociado con la representación de la ley moral en todo ente racional finito. Si este sentimiento del respeto fuera patológico y supusiera por lo tanto un *[A 142]* *<Ak. V, 80>*

sentimiento del placer fundado sobre el *sentido* interno, resultaría inútil intentar descubrir una vinculación de dicho sentimiento con alguna idea *a priori*. Mas es un sentimiento que se dirige tan sólo a lo práctico y no se adhiere a la representación de una ley sino exclusivamente según su forma, no por causa de algún objeto suyo, con lo cual no puede adscribirse al deleite ni al dolor, aun cuando produzca un *interés* en el cumplimiento de dicha ley al que llamamos *interés moral*, tal como la aptitud de adoptar semejante interés en esa ley (o sea, el respeto hacia la ley moral misma) constituye propiamente *el sentimiento moral*.

La consciencia de una *libre* sumisión a la ley por parte de la voluntad, vinculada pese a todo con una inevitable | constricción de cualesquiera inclinaciones realizada tan *[A 143]* sólo por la propia razón, constituye el respeto hacia la ley. La ley que exige e inspira asimismo ese respeto no es otra, como vemos, que la ley moral (pues ninguna otra despoja a todas las inclinaciones de la inmediatez de su influencia sobre la voluntad). La acción que es objetivamente práctica según esa ley, con exclusión de cualquier fundamento determinante basado en la inclinación, se llama «*deber*», el cual a causa de tal exclusión encierra en su concepto un *apremio* práctico, es decir, una determinación para acometer acciones por muy *a disgusto* que puedan tener lugar. El sentimiento que brota de la consciencia de tal apremio no es patológico, cual sí lo sería el producido por un objeto de los sentidos, sino únicamente práctico, esto es, posible mediante una previa (objetiva) determinación de la voluntad y una causalidad de la razón. Por lo tanto, como *sumisión* a una ley, esto es, en cuanto mandato (que indica constricción para el sujeto afectado sensiblemente), no entraña ningún placer, sino más bien un displacer por la acción en sí. Pero en cambio, como esa coerción es ejercida tan sólo por la legislación de la propia razón, encierra

asimismo una *elevación*, y el \ efecto subjetivo sobre el sentimiento, por cuanto que su única causa es la razón pura práctica, puede llamarse por lo tanto simple «*autoaprobación*» con respecto a esta | última, en tanto que uno se reconoce como determinado a ello simplemente por la ley al margen de todo interés, cobrando consciencia en ese momento de un interés muy otro (al verse producido subjetivamente) que es puramente práctico y *libre*; el adoptar este interés en una acción conforme al deber no es algo que nos sea recomendado por una inclinación, sino algo que la razón ordena sin más mediante la ley práctica, a la par que lo produce realmente, portando por ello un nombre tan idiosincrático cual es el de «respeto». *<Ak. V, 81>* *[A 144]*

Así pues, el concepto del deber exige *objetivamente* a la acción una concordancia con la ley, pero a su máxima le demanda *subjetivamente* un respeto hacia ella como único modo para determinar la voluntad merced a esa ley. Y en esto estriba la diferencia entre ser consciente de haber obrado *conforme al deber* y *por mor del deber*, o sea, por respeto hacia la ley, siendo así que lo primero (la legalidad) es posible aun cuando simplemente las inclinaciones hubieran oficiado como fundamentos para determinar la voluntad, mientras lo segundo (la *moralidad*), el valor moral, ha de quedar cifrado con exclusividad en que la acción tenga lugar por deber, esto es, simplemente en virtud de la ley**[136]**. |

En todos los juicios morales resulta de la mayor importancia examinar con extrema minuciosidad el principio subjetivo de cualquier máxima, para depositar toda moralidad de las acciones en la necesidad de llevarlas a cabo *por deber* y respeto hacia la ley, no por querencia y simpatía hacia lo que deben producir las acciones. Para los seres humanos y cualesquiera entes racionales creados la necesidad moral supone apremio, o sea, obligación, y cada *[A 145]*

acción basada en ella ha de representarse como deber, no como un modo de proceder querido ya por nosotros mismos o que puede llegar a serlo. Similarmente a como si alguna vez pudiéramos llevar esto hasta el punto de que, sin ese respeto \ hacia la ley que se halla vinculado con el temor o <Ak. V, 82> cuando menos con la preocupación por su quebrantamiento, y cual una divinidad que hubiera sublimado de suyo cualquier dependencia mediante una coincidencia (inmodificable por haberse convertido en naturaleza nuestra) de la voluntad con la pura ley moral (que, al no poder vernos jamás tentados a | serle infiel, bien podría dejar de suponer finalmente un mandato para nosotros), [A 146] pudiéramos alguna vez llegar a poseer una *santidad* de la voluntad.

La ley moral constituye para la voluntad de un ser omniperfecto una ley de la *santidad*, mas para la voluntad de un ente racional finito supone una ley del *deber*, de apremio moral que determina sus acciones merced al *respeto* hacia esta ley y mediante la veneración por su deber. Ningún otro principio subjetivo ha de ser admitido como móvil, pues de lo contrario la acción puede tener lugar ciertamente tal como prescribe la ley, mostrándose así conforme al deber, mas no acontece por mor del deber y entonces la intención (lo que importa de veras en esa legislación) no es moral.

Es muy hermoso hacer el bien por amor hacia los seres humanos y en aras de una compasiva benevolencia o ser justo por amor al orden, mas eso no constituye aún la genuina máxima moral de nuestra conducta, la máxima que conviene a nuestro punto de vista *en cuanto seres humanos* entre entes racionales, cuando con esa orgullosa presunción propia de los voluntarios nos atrevemos a situarnos por encima del pensamiento del deber y, al margen del mandato, pretendemos hacer simplemente porque nos viene

en gana una cosa para la cual no precisaríamos | mandato alguno. Nos hallamos bajo una *disciplina* de la razón y en todas nuestras máximas no tenemos que olvidar esa sumisión, sin cercenar ni un ápice o mermar mediante una egoísta ilusión el prestigio de la ley (aun cuando venga dado por la propia razón), emplazando el fundamento para determinar nuestra voluntad, pese a resultar conforme a la ley, en otro lugar que no sea la ley misma y el respeto hacia ella. «Deber» y «obligatoriedad[137]» son las únicas denominaciones que hemos de otorgar a nuestra relación con la ley moral. Nosotros en verdad somos miembros legisladores de un reino ético, posible a través de la libertad, que nos es presentado por la razón práctica como un objeto digno de respeto, pero, al ser simplemente súbditos y no el jefe de dicho reino, el desconocimiento de nuestro rango inferior como criaturas y la negativa de nuestra vanidad frente al prestigio de la \ sacrosanta ley equivale a apostatar del espíritu de dicha ley, aun cuando se cumpliese al pie de la letra con ella. *[A 147]* *<Ak. V, 83>*

Con esto concuerda muy bien sin embargo la posibilidad de un mandato como el siguiente: «Ama a Dios por encima de todo y a tu prójimo como a ti mismo[138]». Pues | exige a modo de mandato un respeto hacia una ley que *ordena amor* y no deja a una elección caprichosa el convertirlo en principio. El amor a Dios resulta imposible como inclinación (amor patológico), al no suponer un objeto de los sentidos. Ese mismo amor es ciertamente posible para con los seres humanos, mas no puede verse ordenado, porque ningún ser humano es capaz de amar a alguien siguiendo simplemente una orden. Por lo tanto, en ese núcleo de todas las leyes sólo está comprendido el *amor práctico*. «Amar a Dios» significa en este sentido: «ejecutar *de buena gana* sus mandamientos» y «amar al prójimo» quiere decir «ejercer *de buena gana* cualquier deber para *[A 148]*

con él». Mas el mandato que hace de esto una regla tampoco puede ordenar el *tener* esa intención en las acciones conformes al deber, sino simplemente *tender* hacia ello. Pues un mandato relativo a que se deba hacer algo de buena gana es contradictorio, porque cuando ya sabemos por nosotros mismos lo que nos incumbe hacer, si además fuéramos también conscientes de que nos gusta hacerlo, un mandato relativo a ello sería enteramente superfluo y si no lo hacemos precisamente de buena gana, sino tan sólo por respeto hacia la ley, entonces un mandato que convierta ese respeto en móvil de una máxima estaría justamente *[A 149]* atentando contra la intención | ordenada.

Esa ley de leyes presenta por lo tanto, al igual que cualquier precepto moral del Evangelio, la intención moral en su plena perfección tal como, en cuanto un ideal de santidad, es inalcanzable por ninguna criatura, constituyendo sin embargo el arquetipo al que debemos tender a aproximarnos e igualarnos en un progreso ininterrumpido pero infinito. Si una criatura racional pudiese llegar alguna vez a ejecutar completamente todas las leyes morales *de buena gana*, esto significaría tanto como no hallar nunca en él ni siquiera la posibilidad de un deseo que le incitase a desviarse de ellas; pues el sobreponerse a semejante deseo siempre le cuesta un sacrificio al sujeto, precisando pues de autoconstricción, o sea, un apremio interno hacia lo que \ no se hace totalmente *<Ak. V, 84>* de buena gana. Pero a este grado de intención moral jamás puede llegar una criatura. Pues como criatura siempre es dependiente en lo tocante a cuanto exige para estar enteramente satisfecha con su estado y nunca puede verse por completo libre de deseos e inclinaciones que, al descansar sobre causas físicas, no concuerdan de suyo con esa ley moral cuya fuente es completamente distinta, por todo lo cual hacen siempre necesario que, teniendo en

cuenta esas inclinaciones, la intención de sus máximas descanse sobre un apremio moral y no sobre una solícita lealtad, descanse sobre ese respeto que *exige* el seguimiento de la ley aun cuando | éste tuviera lugar a disgusto y no [A 150] sobre un amor que desatiende cualquier negativa interna de la voluntad ante dicha ley, aunque sin embargo hacen necesario que este último, es decir, el simple amor a esa ley (la cual dejaría entonces de suponer un *mandato*, mientras que la moralidad dejaría de constituir una *virtud* al verse transmutada en santidad subjetiva) quede convertido en la constante, a la par que inalcanzable, meta de sus afanes. Pues en aquello que apreciamos mucho pero sin embargo tememos (por la consciencia de nuestra debilidad), gracias a una mayor agilidad para satisfacerlo el miedo reverencial se transforma en simpatía y el respeto en amor; al menos así quedaría perfectamente consumada una intención consagrada por entero a la ley, si a una criatura le fuera posible alguna vez lograr semejante consumación.

Esta consideración no pone aquí tanto sus miras en traducir a conceptos más claros aquel precepto evangélico, para prevenir o conjurar cuanto sea posible el *fanatismo religioso* con respecto al amor de Dios, sino en determinar tan exacta como inmediatamente la intención moral atendiendo a los deberes frente a seres humanos, para prevenir o conjurar cuanto sea posible ese fanatismo *meramente moral* que prende en tantas cabezas. El escalón moral en que se halla el ser humano (y a lo que sabemos también cualquier criatura racional) supone respeto hacia la ley moral. La intención que le obliga a seguir dicha ley es cumplirla por mor del deber, | no en base a una espontánea [A 151] simpatía, ni tampoco por un afán autoasumido con gusto al margen de cualquier mandato, y el estado moral en que le cabe hallarse siempre es la *virtud*, o sea, la intención moral en *combate*, no la *santidad* basada en la presunta *posesión*

de una completa *pureza* concerniente a las intenciones de la voluntad. Fanatismo moral e incremento de la vanidad es aquello para lo cual se templan los ánimos al alentar ciertas acciones como nobles, sublimes \ o magnánimas, *<Ak. V, 85>* sumiéndole a uno en la ilusión de que el fundamento para determinar sus acciones no estaría constituido por el deber, es decir, por ese respeto hacia la ley cuyo *yugo* (el cual resulta sin embargo suave porque nos lo impone la propia razón) *tendrían que* sobrellevar, si bien a regañadientes, y que siempre les humilla mientras lo siguen (*obedecen*); como si aquellas acciones fueran esperadas de su parte a cuenta del mérito y no por el deber. Pues mediante la emulación de tales hechos en base a semejante principio, además de no satisfacer lo más mínimo ese espíritu de la ley que consiste en someter a ésta la intención y no en que la acción sea conforme a ella (sea el principio cual fuere), se asienta el móvil *patológicamente* (en la simpatía o en la filautia) y no moralmente (en la ley), originándose así un modo de pensar tan fútil como volátil y | fantasioso que se *[A 152]* ufana de contar con un ánimo tan bueno por naturaleza como para no precisar ningún acicate o freno ni tampoco mandato alguno, relegando a un segundo plano aquella obligatoriedad que debería ser pensada con anterioridad al mérito.

Sin duda pueden ensalzarse bajo los nombres de hechos *nobles* y *sublimes* aquellas acciones ajenas que han tenido lugar con gran abnegación simplemente por mor del deber, si bien sólo cuando ciertos indicios permitan presumir que han tenido lugar enteramente merced al respeto hacia su deber y no por un arrebato del corazón. Sin embargo, al presentarlos ante cualquiera como un ejemplo digno de imitar, ha de ser utilizado cual móvil para ello el respeto hacia el deber (como el único sentimiento genuinamente moral), esa solemne y sagrada prescripción que no

consiente a nuestro vanidoso amor propio coquetear con estímulos patológicos (en tanto que sean análogos a los de la moralidad) para vanagloriarnos de un valor *meritorio*. A poco que busquemos, en todas las acciones encomiables hallaremos una ley del deber que *ordena* y no deja entrar en liza lo que nuestro antojo encuentre grato para nuestra propensión. Ésta es la única manera de proceder que configura el alma moralmente, porque sólo tal proceder es susceptible de principios estables y determinados con toda exactitud. |

Si en su sentido más lato el *fanatismo* supone una *[A 153]* transgresión de los límites de la razón humana acometida según principios, el *fanatismo moral* no consiste sino en transgredir los límites marcados por la razón pura práctica *<Ak. V, 86>* de la humanidad, \ y merced a los cuales esta razón prohíbe ubicar el fundamento subjetivo para determinar las acciones conformes al deber, esto es, el móvil moral de dichas acciones, en otro lugar que no sea la propia ley, o asentar la intención llevada con ello a las máximas en otro lugar que no sea el respeto hacia dicha ley, con lo cual ordena constituir al pensamiento del deber en el supremo *principio vital* de toda moralidad humana, suprimiendo así cualquier tipo de *arrogancia* y de vanidosa *filautía*.

De ser esto así, no son únicamente los novelistas o los educadores sentimentales (por muy en contra de la sensiblería que se muestren), sino a veces los propios filósofos e incluso los más rigurosos entre ellos, cual es el caso de los *estoicos*[139], quienes han introducido el *fanatismo moral* en lugar de la más sobria, pero también más sabia, disciplina de las costumbres, aun cuando el fanatismo estoico fuera más heroico y el otro sea de condición más untuosa e insípida. Sin ser un hipócrita, y haciendo honor a la verdad, cabe afirmar que la doctrina moral del Evangelio fue pionera, gracias a saber ajustar la

pureza del principio moral | con las limitaciones propias de *[A 154]*
seres finitos, en someter cualquier comportamiento del ser humano a la sujeción de un deber puesto ante sus ojos, el cual no les permite fantasear con las ensoñaciones de una perfección moral, colocando a esa pareja que tanto gusta de ignorar sus límites, la vanidad y el amor propio tras las barreras de la humildad (o sea, del autoconocimiento).

¡Deber! Tú que portas tan sublime e insigne nombre, tú que nada estimas a cuanto conlleve o contenga la más mínima zalamería, tú que reclamas por el contrario sumisión, si bien tampoco amenazas con algo que suscite una repugnancia natural en el ánimo e infunda un temor destinado a mover la voluntad, limitándote a erigir una ley que sepa encontrar por sí misma un acceso al ánimo y consiga de suyo verse venerada sin quererlo (aun cuando no siempre logre su cumplimiento), haciendo acallar a todas las inclinaciones aunque conspiren en secreto contra dicha ley, ¿cuál es ese origen digno de ti?, ¿dónde se halla esa raíz de tu noble linaje que repudia orgullosamente cualquier parentesco con las inclinaciones y de la cual desciende la condición indispensable del valor que únicamente los seres humanos pueden darse a sí mismos?

Esa raíz no puede ser sino aquello que yergue al ser humano por encima de sí mismo (como una parte del mundo sensible) y le vincula con un orden de cosas que sólo el entendimiento puede pensar, teniendo al mismo | *[A 155]*
tiempo bajo sí a todo el mundo sensible y con él a la existencia empíricamente determinable del ser humano \ en el tiempo, así como al conjunto de todos los fines (que *<Ak. V, 87>*
únicamente se compadece con semejantes leyes prácticas incondicionadas como la ley moral). No se trata de ninguna otra cosa que no sea la *personalidad* (esto es, la libertad e independencia respecto del mecanismo de toda la naturaleza), considerada ciertamente como una capacidad

característica de un ser que se halla sometido a leyes prácticas puras proporcionadas por su propia razón, quedando la persona, en cuanto perteneciente al mundo sensible, sometida a su propia personalidad en tanto que, simultáneamente, forma parte del mundo inteligible. Luego no resulta sorprendente que, al pertenecer a sendos mundos, el ser humano no haya de considerar su propia esencia con respecto a su segunda y suprema determinación sino como algo venerable, profesando un máximo respeto hacia sus leyes.

En este origen se basan varias expresiones que designan el valor de los objetos con arreglo a ideas morales. La ley moral es *sacrosanta* (inviolable). El ser humano es bastante sacrílego, pero la *humanidad* en su persona ha de serle sacrosanta. Todo cuanto hay en la creación puede ser utilizado *simplemente como medio* con tal de que quien así lo quiera tenga cierta capacidad para ello; sólo el ser humano, y con él cualquier criatura racional, supone | un *fin en sí mismo*. Él es el sujeto de la ley moral, que es sacrosanta, gracias a la autonomía de su libertad. A ello se debe que cada voluntad, incluso la propia de cualquier persona dirigida sobre sí misma, se quede limitada por la condición de coincidir con la *autonomía* del ente racional, a saber, no someterlo a ningún propósito que sea imposible según una ley emanada de la voluntad del sujeto paciente y, por lo tanto, no utilizarlo nunca simplemente como medio sin considerarlo al mismo tiempo cual si fuera un fin en sí mismo. Atinadamente atribuimos esta condición incluso a la voluntad divina en relación con los entes racionales del mundo como criaturas suyas, al descansar dicha condición sobre su *personalidad*, única cosa merced a la cual constituyen fines en sí mismos. *[A 156]*

Ese respeto que suscita la idea de personalidad, al colocarnos ante los ojos la sublimidad de nuestra naturaleza

(conforme a su destino), mientras al mismo tiempo nos deja observar cuán poco se compadece con ella nuestro comportamiento, anulando así la vanidad, resulta natural y fácilmente observable incluso para la razón humana más ordinaria. ¿Acaso hay algún hombre medianamente honrado que no se haya descubierto alguna vez inhibiéndose de una mentira inofensiva, mediante la cual \ podía haber esquivado él mismo algún enojoso lance o <Ak. V, 88> procurar cierto beneficio a un | amigo tan querido como meritorio, tan sólo para no despreciarse clandestinamente [A 157] ante sus propios ojos? A un hombre íntegro sumido en los mayores infortunios de la vida, siendo así que hubiera podido esquivarlos colocándose al margen del deber, ¿acaso no le sostiene la consciencia de haber honrado a la humanidad en su propia persona y haber conservado su dignidad, al no tener motivo de avergonzarse ante sí mismo y no temer a esa mirada interna de la introspección? Este consuelo no supone felicidad, ni tan siquiera la más mínima parte de ella. Desde luego, nadie desea para sí tener ocasión para ello, y alguna vez quizá tampoco desee una vida en tales circunstancias. Pero vive, y no puede soportar mostrarse ante sus propios ojos indigno de la vida. Este sosiego interior resulta simplemente negativo con respecto a todo cuanto puede hacer grata la vida, al apartar el peligro de disminuir en valor personal, tras haber abandonado por completo el correspondiente a su estado. Es el efecto de un respeto hacia algo totalmente distinto de la vida, en comparación y contraposición con lo cual la vida carece de valor alguno pese a todos sus encantos. Sólo vive todavía por deber, puesto que no encuentra el menor gusto en la vida. |

Así está constituido el auténtico móvil de la razón pura [A 158] práctica. No es otro que la propia ley moral, en tanto que nos deja presentir la sublimidad de nuestra propia

existencia suprasensible y produce un respeto subjetivo hacia su más alto destino en aquellos seres humanos que son simultáneamente conscientes, tanto de su existencia sensible como de esa dependencia vinculada con ella en tanto que su naturaleza se vea muy afectada patológicamente. Con este móvil cabe asociar tantos incentivos y encantos de la vida que, sólo por ello, la opción más prudente de un juicioso *epicúreo* que meditase acerca del mayor provecho de la vida se decantaría por la buena conducta moral, e incluso puede resultar aconsejable asociar esta perspectiva de un alegre disfrute de la vida con esa suprema motivación que ya es bastante determinante por sí sola; mas únicamente para servir como contrapeso a los reclamos que el vicio simula y aporta continuamente al otro platillo de la balanza, no para colocar ahí ni tan siquiera una pizca de la auténtica fuerza motriz cuando se trate del deber. Puesto que eso sería tanto como pretender contaminar la \ intención moral en su fuente. La *<Ak. V, 89>* venerabilidad del deber no tiene nada que conseguir con el disfrute de la vida. Posee su propia ley, así como también su idiosincrático tribunal y, por mucho que uno quiera mezclar ambas cosas para | brindar esa mixtura como medicamento al alma enferma, pronto vienen a separarse de *[A 159]* suyo. Y, de no hacerlo así, la primera queda totalmente inoperativa en esa mezcolanza; pues, aun cuando la vida física ganase cierta fuerza con ello, la vida moral se consumiría sin remedio.

Aclaración crítica a la Analítica de la razón pura práctica

Por aclaración crítica de una ciencia o un apartado suyo que constituya un sistema por sí mismo entiendo la indagación

y justificación del porqué haya de tener precisamente esa forma y no ninguna otra, cuando se la compara con otro sistema que tiene en su base una capacidad cognosctiva similar. Y la razón práctica tiene en su base idéntica capacidad cognoscitiva que la especulativa, al ser ambas *razón pura*. Por lo tanto, la diferencia en la forma sistemática de una con respecto a otra tendrá que determinarse mediante la comparación entre ambas y proporcionando el fundamento de tal diferencia.

La Analítica de la razón pura teórica versa sobre el conocimiento de los objetos que | pueden ser dados al *[A 160]* entendimiento y, por lo tanto, había de comenzar por la *intuición*, o sea (al ser la intuición siempre sensible) por la sensibilidad, avanzar desde ahí hacia los conceptos (de los objetos relativos a dicha intuición) y sólo después de ambos preliminares le cabía finalizar con los *principios*. Por contra, como la razón práctica no tiene que ver con los objetos ni el llegar a *conocerlos*, sino con su propia capacidad para *realizarlos* (con arreglo al conocimiento que se tenga de dichos objetos), esto es, tiene que ver con una *voluntad*, la cual es una causalidad en tanto que sea la razón quien entrañe su fundamento de determinación, consiguientemente no ha de indicar ningún objeto de la intuición, sino que en cuanto razón práctica (como el concepto de causalidad entraña siempre la referencia a una ley que determina la existencia de lo diverso en las relaciones donde se conjugan sus elementos) ha de señalar *sólo una ley* de tal razón, resulta que una crítica de su Analítica ha de comenzar por la *posibilidad de \ principios* *<Ak. V, 90>* *prácticos a priori*, en la medida en que deba ser una razón práctica (lo cual constituye el problema de fondo). Sólo desde ahí pudo alcanzar *conceptos* relativos a los objetos de una razón práctica, a saber, los de lo bueno y lo malo por antonomasia, a fin de alumbrarlos conforme a esos

principios (pues con anterioridad a tales principios no es posible presentar dichos objetos como el bien y el mal mediante ninguna capacidad cognoscitiva), y sólo entonces [A 161] podía el último capítulo | concluir esta parte analizando la relación entre razón práctica y sensibilidad, así como el necesario influjo de aquella razón sobre la sensibilidad, que se deja percibir *a priori* y que llamamos *sentimiento moral*.

Así pues, la Analítica de la razón pura práctica dividió el contorno global de todas las condiciones relativas a su uso en total analogía con la teórica, pero siguiendo un orden inverso. La Analítica de la razón pura teórica quedó dividida en Estética transcendental y Lógica transcendental, la de la práctica, justo al revés, en Lógica y Estética de la razón pura práctica (si se me permite utilizar estas denominaciones que resultan inadecuadas aquí sólo en aras de la analogía); a su vez la Lógica quedó allí dividida en Analítica de los conceptos y Analítica de los principios, mientras aquí la segunda precedía a la primera. Allí la Estética se subdividía en dos apartados a causa del doble género de una intuición sensible; aquí la sensibilidad no es considerada en modo alguno como aptitud para intuir, sino simplemente como sentimiento (que puede suponer un fundamento subjetivo del deseo), y bajo ese punto de vista la razón pura práctica no admite ninguna división ulterior.

El motivo por el cual esta división en dos partes con su consiguiente subdivisión no se haya emprendido aquí (tal como al comienzo uno se hubiera visto inducido a intentar merced al ejemplo de la primera) se deja comprender muy fácilmente. | Al ser la *razónpura* quien es considerada aquí [A 162] en su uso práctico, se parte de principios *a priori* y no de fundamentos empíricos de determinación, con lo cual la división de la razón práctica tendrá que asemejarse a la de un silogismo y partir de lo general en la *premisa mayor* (el principio moral), para pasar por una subsunción bajo tal

principio de acciones posibles (como buenas y malas) efectuada en la *premisa menor*, hasta llegar a la *conclusión*, es decir, a la determinación subjetiva de la voluntad (un interés por el bien práctico posible y la máxima que se fundamenta sobre él). Tales comparaciones harán las delicias de quienes hayan podido quedar \ convencidos por *<Ak. V, 91>* las proposiciones que figuran en la Analítica, pues dan pie para esperar que algún día quizá quepa comprender la unidad global de la capacidad racional pura (tanto teórica como práctica) y pueda derivarse todo de un principio; lo cual supone una exigencia ineludible de la razón humana, que sólo encuentra plena satisfacción en una cabal unidad sistemática de sus conocimientos.

Al examinar el contenido del conocimiento que podemos tener acerca de una razón pura práctica y considerar merced a ello cómo lo presenta su Analítica, se descubren en medio de notables analogías entre ella y la *[A 163]* teórica diferencias | no menos notables. En el plano teórico la *capacidad de un conocimiento racional puro* pudo probarse con total facilidad y evidencia gracias a los ejemplos prestados por las ciencias (un ámbito donde no cabe recelar de que se mezclen subrepticiamente fundamentos empíricos del conocimiento, al menos con tanta facilidad como en el conocimiento ordinario, dado que las ciencias ponen a prueba sus principios de muy diversa manera mediante un uso metódico). Sin embargo, el que la razón pura sea por sí sola también práctica, sin adición alguna de un fundamento empírico de determinación, había de poder mostrarse a partir del *uso más común de la razón práctica*, pues el supremo principio práctico se acredita como tal al verse reconocido, de un modo enteramente *a priori* e independientemente de todo dato sensible, por cualquier razón humana natural que lo considera la suprema ley para su voluntad. Primero hubo

que acreditar y justificar la pureza de su origen incluso en el *juicio de esa razón ordinaria*, antes de que la ciencia pudiera tomarlo en sus manos para utilizarlo como un *factum*, el cual precede a todo sutilizar sobre su posibilidad y a cualesquiera consecuencias que pudieran extraerse de ahí. Pero esta circunstancia también se deja explicar muy bien por lo que se ha enunciado hace un momento; la razón práctica ha de comenzar por principios que, por lo tanto, en cuanto primeros datos han de ser colocados como fundamento | de toda ciencia y no pueden derivarse de ella *[A 164]* en primer lugar.

Esta justificación de los principios morales como principios de una razón pura también podía verse muy bien llevada, y con una certeza satisfactoria, invocando simplemente el juicio del entendimiento humano común, porque cualquier elemento empírico que pudiera colarse de rondón en nuestras \ máximas, como fundamento para *<Ak. V, 92>* determinar la voluntad, *se da a conocer* al instante mediante el sentimiento de deleite o dolor necesariamente anejo, por cuanto suscita un deseo y la razón pura práctica *se resiste* a incorporarlo como condición en su principio. La heterogeneidad de los fundamentos determinantes (empíricos y racionales) se hace reconocible mediante esta resistencia, ofrecida por una razón práctica legisladora contra toda inclinación entremezclada, gracias a un peculiar modo de *sensación* que, lejos de preceder a la legislación dictada por una razón práctica, resulta bien al contrario producida únicamente por la misma y ciertamente como una coerción, a través del sentimiento de un respeto que ningún ser humano profesa hacia las inclinaciones, sean éstas del tipo que fueren, pero sí hacia la ley, dándose a conocer de un modo tan llamativo y eminente que cualquier entendimiento humano, incluso el más ordinario, deberá percatarse al momento merced a un ejemplo dado de que, *[A 165]*

mediante fundamentos | empíricos del querer, cabe aconsejársele seguir sus incitaciones, mas nunca se le puede exigir *obedecer* a otra cosa que no sea la ley de la razón pura práctica.

La diferenciación entre *teoría de la felicidad* y *teoría moral*, basada en que los principios empíricos constituyen el fundamento íntegro de la primera y sin embargo no realizan contribución alguna en la segunda, supone la primera y más importante de las tareas que incumben a la Analítica de la razón pura práctica, teniendo que proceder en ella *tan precisa* y *concienzudamente* como el geómetra en su quehacer. Pero al filósofo que ha de luchar aquí (como siempre sucede con el conocimiento de la razón mediante simples conceptos previos a su construcción) con tamaña dificultad, porque no puede asentar los cimientos en intuición alguna (de un puro noúmeno), también le viene muy a propósito proceder como el químico y puede realizar en todo momento un experimento con la razón práctica de cualquier ser humano, para diferenciar el fundamento de determinación moral (puro) del empírico, si añade a la voluntad afectada empíricamente (v. g., a la de quien mentiría gustosamente porque puede ganar algo con ello) la ley moral (en cuanto fundamento de determinación).

Es como si el químico añade álcali a una solución calcárea en espíritu de sal; el espíritu de sal abandona pronto a la cal, se | fusiona con el álcali y la cal se precipita *[A 166]*
hacia el fondo. De igual modo, mostremos a quien sea un hombre honrado (o que se ponga sólo por esta vez con su pensamiento en el lugar de un hombre honrado) esa ley \
moral en que reconoce la indignidad de un mentiroso; al *<Ak. V, 93>*
instante su razón práctica (en el juicio sobre lo que debía suceder por su parte) abandona el beneficio, se fusiona con aquello que le infunde respeto hacia su propia persona (la veracidad) y el beneficio, tras haber sido separado y

enjuagado de todo apego a la razón (que sólo está íntegramente al lado del deber), se ve sopesado por cada cual para entablar eventualmente negociaciones con la razón en otros casos, excepto cuando pudiera contrariar a esa ley moral que la razón jamás abandona por hallarse íntimamente fusionada con ella.

Mas esta *diferenciación* sobre los principios de felicidad y moralidad no equivale sin más a una *contraposición* entre ambos, y la razón pura práctica no pretende que se deba *renunciar* a las demandas de felicidad, sino sólo que *no* se les preste *atención* al tratarse del deber. En cierto modo incluso puede suponer un deber el cuidar de su felicidad; en parte porque la felicidad (a la que se adscriben cosas tales como la habilidad, la salud y la riqueza) contiene medios para el cumplimiento del deber, y en parte por que su carencia | (v. g. la pobreza) encierra *[A 167]* tentaciones para transgredir su deber. Pero limitarse a fomentar su felicidad nunca puede constituir inmediatamente un deber ni mucho menos el principio de cualquier deber. Ahora bien, puesto que todos los principios para determinar la voluntad, excepto la única ley de la razón pura práctica (la ley moral), son todos ellos empíricos y en cuanto tales pertenecen al principio de la felicidad, habrán de ser separados del supremo principio moral sin incorporarlos jamás a éste como condición, pues esto suprimiría todo valor moral al igual que la mezcla empírica con los principios geométricos anula toda evidencia matemática, siendo dicha evidencia lo más eximio (según el juicio de *Platón*[140] que alberga en su seno las matemáticas hasta el punto de preceder a cualquier utilidad suya.

Al acometer la deducción del supremo principio de la razón pura práctica, esto es, al explicar la posibilidad de tal conocimiento *a priori*, todo cuanto cabía hacer era señalar que, si se comprendiese la posibilidad de la libertad de una

causa eficiente, se comprendería asimismo no sólo la mera posibilidad, sino incluso la necesidad de la ley moral como suprema ley práctica de seres racionales a cuya voluntad se atribuye libertad de causalidad; porque ambos conceptos se hallan tan indisociablemente ligados que la libertad \ práctica podría quedar también definida por la <Ak. V, 94> independencia | de la voluntad respecto de cuanto sea ajeno [A 168] a la ley moral. Con todo, la libertad de una causa eficiente no puede ser comprendida en modo alguno conforme a su posibilidad especialmente dentro del mundo sensible; ¡afortunados! —exclamaremos—, si podemos cerciorarnos satisfactoriamente de que no ha lugar para ninguna prueba sobre su imposibilidad y, gracias a esa ley moral que postula dicha libertad, nos vemos tan instados como autorizados para admitirla. No obstante, todavía hay muchos que creen poder explicar esta libertad conforme a principios empíricos como cualquier otra capacidad natural, considerándola un atributo *psicológico*, cuya explicación corresponde únicamente a una precisa investigación de la *naturaleza del alma* y los móviles de la voluntad, no como el predicado *transcendental* de la causalidad de un ser que pertenece al mundo sensible (única cosa de la que se trata realmente aquí), suprimiendo así esa magnífica perspectiva que nos abre la razón pura práctica por medio de la ley moral, a saber, el abrirnos hacia un mundo inteligible gracias a la realización del concepto de libertad, de otro modo transcendente, y con ello eliminan igualmente a la propia ley moral que no admite ningún fundamento empírico de determinación; se impone pues aducir algo para precavernos contra esa ilusoria fascinación y que exponga el *empirismo* en la total desnudez de su futilidad. |

El concepto de causalidad como *necesidad natural*, a [A 169] diferencia del concepto de causalidad como *libertad*, atañe sólo a la existencia de las cosas, en tanto que sea

determinable en el tiempo, con lo cual no concierne sino a las cosas como fenómenos, en oposición a su causalidad como cosas en sí mismas. Ahora bien, si se toman las determinaciones de la existencia de las cosas en el tiempo por determinaciones de las cosas en sí mismas (que es el modo de representación más habitual), no hay manera de conciliar necesidad y libertad en la relación causal, sino que ambas quedan contradictoriamente contrapuestas. Ya que de acuerdo con la primera todo acontecimiento y, por lo tanto, también cualquier acto que transcurre en un punto del tiempo es necesario bajo la condición de que lo era en el tiempo precedente. Como el tiempo pasado ya no está en mi poder, ha de ser necesaria cualquier acción que yo ejercite merced a fundamentos determinantes *que no están en mi poder*, es decir, que inmerso en el punto del tiempo donde actúo nunca soy libre. Es más, aun cuando conjeturara toda mi existencia como independiente de alguna causa extraña (por ejemplo, al margen de Dios), \ de *<Ak. V, 95>* suerte que los fundamentos para determinar mi causalidad e incluso toda mi existencia no estuvieran fuera de mí, esto no transformaría lo más mínimo aquella necesidad natural en libertad. Pues en cualquier punto del tiempo me hallo siempre bajo la necesidad de verme | determinado a obrar *[A 170]* por *lo que no está en mi poder*, y la serie infinita *a parte priori* de acontecimientos que siempre me limitaría a continuar según un orden predeterminado, sin inaugurarla en parte alguna por mí mismo, supondría una perpetua cadena causal, con lo cual mi causalidad nunca sería libertad.

Así pues, si se quiere atribuir libertad a un ser cuya existencia está determinada en el tiempo, no se le puede hacer escapar a la ley de la necesidad natural donde transcurren todos los acontecimientos en su existencia incluyendo también sus acciones; pues eso sería tanto como

entregarlo al ciego azar. Sin embargo, como esta ley concierne inevitablemente a toda causalidad de las cosas en cuanto sea determinable *su existencia en el tiempo*, si ésta fuera también la manera de representarse la *existencia de esas cosas en sí mismas*, entonces habría que desechar la libertad como un concepto vano e imposible. Por consiguiente, si todavía se quiere salvarla, no queda otro camino que atribuir la existencia de una cosa en cuanto sea determinable en el tiempo, así como también la causalidad conforme a la ley de la *necesidad natural, simplemente al fenómeno*, atribuyendo *sin embargo la libertad a ese mismo ser como cosa en sí misma*. Sin duda alguna esto es ineludible, si uno pretende mantener al mismo tiempo ese par de conceptos que se repugnan mutuamente; pero a la hora de su aplicación, al declararlos como unidos | en una y la misma acción para explicar esa unión misma, surgen *[A 171]* enormes dificultades que parecen hacer impracticable semejante unión.

Si ante quien ha cometido un robo, mantengo que tal acto es una consecuencia necesaria según la ley natural de la causalidad, en base a los fundamentos de determinación del tiempo precedente, y era imposible que no tuviera lugar, ¿cómo puede entonces el juicio conforme a la ley moral introducir aquí una enmienda y presuponer que sí hubiera podido dejar de hacerse, al decir la ley que hubiera debido dejar de hacerse? En otras palabras, ¿cómo puede calificarse de totalmente libre a quien, en el mismo punto del tiempo y a propósito de la misma acción, se halla *<Ak. V, 96>* sometido a una inexorable \ necesidad natural?

Siempre cabe buscar una escapatoria pretextando simplemente que el *modo* de los fundamentos para determinar su causalidad según la ley natural se compadece con un concepto *comparativo* de libertad (con arreglo al cual a veces es llamado «efecto libre» aquél cuyo

fundamento natural determinante reside *en el interior* del agente, como cuando se utiliza el término «libertad» para lo que hace un cuerpo lanzado cuando su movimiento es libre porque mientras dura su trayectoria no se ve impulsado por nada desde fuera, o como llamamos también «libre» al movimiento de un reloj porque hace avanzar él mismo sus manecillas | sin que sean empujadas desde fuera; de igual *[A 172]* modo llamamos «libres» a las acciones del ser humano, aunque sean necesarias por sus fundamentos de determinación precedentes en el tiempo, porque las representaciones interiores producidas por nuestras propias fuerzas dan pie a deseos conformes a circunstancias ocasionales y, por lo tanto, se trata de acciones producidas con arreglo a nuestro capricho). Pero se trata de un recurso mezquino con el que algunos se entretienen y creen haber resuelto así, con un pequeño ardid terminológico, aquel arduo problema en cuya solución se ha trabajado estérilmente durante siglos, resultando por ello sumamente difícil que la clave para solventarlo pudiera descubrirse tan en la superficie.

A aquella libertad que ha de fundamentar todas las leyes morales y la imputación conforme a ellas no le interesa, ni poco ni mucho, si la causalidad determinada según una ley natural es necesaria merced a fundamentos de determinación que residen dentro del sujeto o *fuera* de él y, en el primer caso, si tales fundamentos se deben al instinto o son pensados con la razón; si estas representaciones determinantes, según confiesan los mismos a quienes nos referíamos hace un momento, tienen el fundamento de su existencia en el tiempo remitiendo a un *estado anterior*, éste a su vez remite a uno precedente y así sucesivamente, entonces por muy internas que sean tales determinaciones y posean una causalidad psicológica en vez de mecánica, | esto es, por mucho que den lugar a la *[A 173]*

acción mediante representaciones y no por medio de una causalidad mecánica, siguen siendo siempre *fundamentos para determinar* la causalidad de un ser en tanto que su existencia sea determinable a lo largo del tiempo, con lo cual se hallan sometidas a condiciones del tiempo pasado que operan necesariamente y que, por lo tanto, cuando el sujeto debe obrar *han dejado de hallarse bajo su poder*, llevando consigo una «libertad psicológica» (si quiere utilizarse tal expresión para designar una mera concatenación interna de las representaciones del alma) a la par que necesidad natural, sin dejar por ello lugar alguno para una\ *libertad*, *transcendental*, la cual ha de ser pensada <*Ak. V, 97*> como independencia de todo lo empírico y de la naturaleza en general, ya sea considerada como objeto del sentido interno sólo en el tiempo, o también del sentido externo en el tiempo y el espacio a la vez. Y sin esta libertad (en este último sentido estricto), la única que es práctica *a priori*, no es posible ninguna ley moral ni una imputación conforme a ella.

Justamente por ello, a todo cuanto sucede necesariamente en el tiempo según la ley natural de la causalidad cabe denominarlo asimismo «*mecanismo* de la naturaleza», aun cuando eso no quiera decir que las cosas sometidas a él hayan de ser realmente *máquinas* materiales. Aquí se atiende sólo a la necesidad del enlace de los acontecimientos en una serie temporal, tal como se desarrolla según la ley natural, | ya se llame al sujeto en el *[A 174]* cual tiene lugar ese decurso *Automaton materiale*, cuando la maquinaria es movida por la materia, o con *Leibniz*[141] *Automaton spirituale*, cuando lo es mediante representaciones; y si la libertad de nuestra voluntad no fuera otra que esta última (la psicológica y comparativa, sin ser al mismo tiempo transcendental o absoluta), no sería en el fondo para nada mejor que la libertad de un asador

automático, el cual también ejecuta su movimiento por sí mismo, una vez que se ha activado su mecanismo.

Para resolver esa aparente contradicción entre el mecanismo natural y la libertad que se da dentro de una misma acción, como veíamos en el caso expuesto más arriba, ha de recordarse lo que decía la *Crítica de la razón pura* o atender a lo que sigue. La necesidad natural, que no puede coexistir con la libertad del sujeto, simplemente se agrega a las determinaciones de aquella cosa que se halla bajo condiciones temporales y, por consiguiente, sólo a las del sujeto que actúa en cuanto fenómeno, con lo cual los fundamentos destinados a determinar cualquiera de sus acciones están emplazados en lo que pertenece al pasado y *no está ya en su poder* (entre lo que ha de contarse también sus actos ya cometidos y el carácter determinable por ello ante sus propios ojos en cuanto fenómeno). Mas ese mismo | e idéntico sujeto, que por otra parte cobra consciencia de *[A 175]*
sí como cosa en sí misma, *en tanto que no se halla sometido a condiciones temporales*, considera también su propia existencia como determinable sólo por leyes que se da él mismo a través de la razón, y en esta existencia suya nada precede con anterioridad a su determinación de la voluntad, sino que toda acción y \ en general toda
determinación mudable de su existencia acorde con el *<Ak. V, 98>*
sentido interno, así como toda la sucesión de su existencia en cuanto ser sensible, no son vistas por la consciencia de su existencia inteligible sino como una consecuencia de su causalidad en cuanto *noúmeno*, pero jamás como fundamento para determinar dicha causalidad. Bajo esta consideración al ente racional le cabe decir con razón, respecto de cualquier acción contraria a la ley perpetrada por él, que hubiera podido no cometerla, aunque como fenómeno esté suficientemente determinada en el pasado y a ese respecto sea indefectiblemente necesaria; pues tal

acción pertenece, con todo ese pasado que la determina, a un único fenómeno de su carácter que él mismo se procura y según el cual, como una causa independiente de toda sensibilidad, él se imputa la causalidad de aquellos fenómenos.

Con esto coinciden también perfectamente las sentencias de aquella maravillosa capacidad que se halla en nuestro fuero interno y a la cual denominamos «conciencia moral». Un ser humano puede rebuscar cuanto quiera al *[A 176]* evocar | cierto comportamiento contrario a la ley, para escenificarlo como un desliz inintencionado, como una simple imprevisión de la que no cabe nunca sustraerse por completo y, en definitiva, como algo a lo cual se vio arrastrado por el torrente de la necesidad natural, declarándose inocente por todo ello. Sin embargo, descubre que aquel abogado defensor, al hablar a su favor, no puede hacer acallar de ningún modo a ese fiscal acusador ubicado en su fuero interno, si es consciente de que cuando perpetró esa injusticia se hallaba en sus cabales, o sea, en el uso de su libertad, y aun cuando se *explique* su falta por cierta mala costumbre contraída mediante un paulatino descuido sobre uno mismo, e incluso llegue hasta el extremo de poder verla como una consecuencia natural del proceso recién descrito, todo ello no puede ponerle a salvo de la autocensura y los reproches que se hace a sí mismo. En esto se funda también el arrepentimiento que suele acompañar al recuerdo de un acto cometido hace largo tiempo; se trata de una sensación dolorosa producida por la intención moral que resulta vana en términos prácticos, por cuanto dicha sensación no puede servir para deshacer lo hecho y bajo este respecto incluso sería bastante absurda (según viene a señalar *Priestley*[142], como un genuino *fatalista* que procede consecuentemente y cuya franqueza merece mayor aplauso que quienes mantienen en realidad el mecanismo

de la voluntad, pero | sostienen con palabras que dicha voluntad es libre, y todavía pretenden ser tomados por *[A 177]* partidarios de la libertad, al incluirla en su sistema sincrético \ sin explicar cómo es posible hacer semejante atribución); sin embargo, esa sensación de arrepentimiento *<Ak. V, 99>* es totalmente legítima en cuanto dolor, habida cuenta de que, cuando se trata de la ley de nuestra existencia inteligible (la ley moral), la razón no reconoce ninguna diferencia temporal y se limita a preguntar si el acontecimiento me pertenece como acto, asociándolo siempre moralmente a esa sensación, al margen de que pueda tener lugar ahora o haya sucedido hace mucho tiempo. Pues la *vida sensible* presenta con respecto a esa consciencia *inteligible* de su existencia (la libertad) una unidad absoluta propia de un fenómeno, el cual, en cuanto contiene simples fenómenos de aquella intención (acerca del carácter) que concierne a la ley moral, no le incumbe como fenómeno conforme a la necesidad natural, sino que ha de ser juzgado con arreglo a la absoluta espontaneidad de la libertad.

Cabe conceder que si nos fuera posible poseer tan honda penetración en un ser humano, tal como su modo de pensar se deja ver mediante acciones externas e internas, de suerte que hasta el móvil más insignificante nos fuera confesado, y conociéramos también todas esas ocasiones exteriores que inciden sobre dichos móviles, podría calcularse la conducta de un ser humano en el futuro con esa misma certeza que permite pronosticar los eclipses del sol o de la luna y, pese a todo, | podría mantenerse junto a *[A 178]* ello que tal ser humano es libre. Si nosotros fuéramos capaces de otra mirada (que sin duda no se nos ha otorgado en absoluto, sino que sólo tenemos en su lugar el concepto racional), a saber, la de una intuición intelectual, nos percataríamos entonces de que toda esa cadena de

fenómenos, en relación con lo que siempre puede interesarle sólo a la ley moral, depende de la espontaneidad del sujeto como cosa en sí misma y de cuya determinación no cabe dar ninguna explicación física. A falta de esa intuición, la ley moral nos asegura esta diferencia de relación entre la mantenida por nuestras acciones, en cuanto fenómenos, con el ser sensible de nuestro sujeto, y aquella mediante la cual este mismo ser sensible se ve referido al sustrato inteligible que hay en nosotros.

Con esta deferencia, que a nuestra razón le resulta tan natural como inexplicable, se dejan justificar también ciertos dictámenes que son pronunciados con toda escrupulosidad por la conciencia moral y que, sin embargo, a primera vista parecen contradecir por completo toda equidad. Hay casos en que los seres humanos, aun recibiendo una educación provechosa para quienes eran educados al mismo tiempo, muestran desde su infancia una malicia tan precoz, que luego va creciendo con ellos hasta su madurez, que se les tiene por malvados natos y plenamente incorregibles en lo que concierne al modo de pensar, \ a pesar de lo cual se les juzga por | cuanto hacen u *<Ak. V, 100>*
omiten hacer y se les reprocha sus fechorías como culpas, e *[A 179]*
incluso ellos mismos (los niños) encuentran esos reproches tan bien fundados como si, pese a esa desesperanzada disposición natural de ánimo que se les atribuye, siguieran siendo tan responsables como cualquier otro ser humano. Esto sería imposible si nosotros no presupusiéramos que todo cuanto nace de su albedrío (como sin duda cualquier acción cometida deliberadamente) tiene por fundamento una causalidad libre y ésta queda expresada desde una temprana juventud en su carácter a través de sus fenómenos (las acciones), quienes a causa de la regularidad del comportamiento hacen reconocible una conexión natural que, sin embargo, no hace necesaria esa maliciosa

disposición de la voluntad, siendo ésta más bien la consecuencia del adoptar voluntariamente principios malos e inalterables, los cuales sólo le hacen aún más reprobable y digno de castigo.

Mas todavía nos aguarda una dificultad relativa a la libertad, por cuanto ella debe quedar conciliada con el mecanismo natural en un ser que pertenece al mundo sensible, dificultad que incluso una vez convenido todo lo anterior amenaza con hacer naufragar a la libertad. Ahora bien, junto a este peligro se da también una circunstancia esperanzadora de un des enlace propicio | para afirmar la *[A 180]* libertad, cual es que esa misma dificultad imponga con mucha más contundencia (de hecho sólo ella lo hace, como pronto veremos) el sistema donde la existencia determinable en el tiempo y el espacio es tenida por la existencia de las cosas en sí mismas, sin obligarnos por consiguiente a abandonar nuestro presupuesto más primordial acerca de la idealidad del tiempo como simple forma de la intuición sensible, o sea, como el mero tipo de representación que es propio del sujeto en cuanto pertenece al mundo sensible y, por lo tanto, aquella dificultad únicamente demanda verse conciliada con esta idea.

Si se nos concede asimismo que el sujeto inteligible puede ser libre con respecto a una acción dada, aunque como sujeto perteneciente también al mundo sensible se vea condicionado mecánicamente con respecto a ella, se diría entonces que, al aceptar que *Dios* en cuanto protoser universal sea también *la causa de la existencia de la sustancia* (proposición que jamás puede abandonarse sin desahuciar al mismo tiempo el concepto de Dios como esencia de todo ser y con ello su autosuficiencia, atributo del que depende todo en la teología), habría que asumir igualmente que las acciones de los seres humanos tienen su *<Ak. V, 101>* \ fundamento determinante en aquello *que se halla por*

completo fuera de su poder, es decir, en la causalidad de un ser excelso distinto de él, del cual depende su existencia y la plena determinación de su causalidad. En | efecto, si las acciones del ser humano, tal como ellas pertenecen a sus *[A 181]* determinaciones en el tiempo, no fueran simples determinaciones del mismo en cuanto fenómeno, sino como cosa en sí misma, entonces no cabría salvar la libertad.

El ser humano sería una marioneta o un autómata de *Vaucanson*[143], construido y puesto en marcha por el supremo Artesano de todos los artificios. Sin duda, la autoconsciencia le convertiría en un autómata pensante, mas la consciencia de su espontaneidad supondría simplemente un engaño si fuera tenida por libertad, en tanto que sólo merecería ser llamada así en términos comparativos, puesto que, si bien las causas próximas que determinan su movimiento, así como una larga serie de tales causas que remontase sus causas determinantes, serían ciertamente internas, la última y suprema causa sería encontrada sin embargo en una mano ajena. Por eso no logro comprender cómo quienes porfían por considerar tiempo y espacio cual determinaciones pertenecientes a la existencia de las cosas en sí mismas pretenden evitar aquí el fatalismo de las acciones; o cuando admiten sin ambages (como hizo el por otra parte perspicaz *Mendelssohn*[144]) que tiempo y espacio son únicamente sendas determinaciones inherentes a la existencia de seres finitos y derivados, mas no suponen condiciones pertenecientes a la existencia del protoser infinito y necesario, tampoco veo que quieran justificar de dónde toman el permiso para hacer semejante distinción, ni cómo pretenden sortear la *[A 182]* contradicción | en que incurren al considerar la existencia dentro del tiempo como una determinación adscrita necesariamente a la cosa en sí finita, dado que Dios es la causa de esta existencia, mas no puede ser la causa del

tiempo (o del espacio) mismo (pues éste como necesaria condición *a priori* ha de ser presupuesto a la existencia de las cosas) y, por lo tanto, su causalidad con respecto a la existencia de esas cosas mismas tiene que verse condicionada conforme al tiempo, introduciéndose así todas las contradicciones relativas a los conceptos de su infinitud e independencia. En cambio, nos resulta muy sencillo diferenciar la determinación de la existencia divina, en cuanto independiente de toda condición temporal, y distinguirla de la que corresponde a un ser del mundo sensible, diferenciándolas como la *existencia de un ser en sí mismo* y la de una *cosa en la manifestación fenoménica*.

De ahí que, cuando no se admite aquella idealidad del espacio y el tiempo, \ sólo resta el *espinozismo*, en el cual espacio y tiempo son determinaciones esenciales del propio protoser, y las cosas dependientes del mismo no son (nosotros también por ende) sustancias, sino simples accidentes que le son inherentes; porque si estas cosas existen simplemente como sus efectos *en el tiempo*, el cual sería la condición de su existencia en sí, también las acciones de tales seres tendrían que ser simplemente sus acciones acometidas por él en algún momento y en algún lugar. Por eso el espinozismo, | al margen de que su idea básica sea incongruente, aporta conclusiones bastante más coherentes que las acordes con la teoría de la creación, donde los *seres existentes en sí dentro del tiempo* son tomados por sustancias como efectos de una causa suprema, aun cuando al mismo tiempo no pertenezcan a ella ni a su acción, sino que sean consideradas de suyo como sustancias.

<Ak. V, 102>

[A 183]

Esta dificultad se resuelve tan sucinta como evidentemente del siguiente modo. Si la existencia *en el tiempo* es un simple tipo de representación sensible de los seres que piensan dentro del mundo y, por lo tanto, no les

concierne como cosas en sí mismas, entonces la creación de estos seres equivale a una creación de cosas en sí mismas, pues el concepto de una creación no pertenece al tipo de representación sensible de la existencia ni a la causalidad, sino sólo a los noúmenos. Por consiguiente, si yo digo acerca de seres inmersos en el mundo sensible que son creados, estoy considerándolos como noúmenos. Tal como supondría una contradicción decir que Dios es un creador de fenómenos, también constituye una contradicción decir que como creador es causa de las acciones en el mundo sensible, es decir, de las acciones en cuanto fenómenos, aun cuando sea causa de la existencia de los seres que actúan (como noúmenos). Ahora bien, si es posible (con tal de admitir la existencia en el tiempo como algo que simplemente vale acerca de los fenómenos y no de las cosas en sí mismas) afirmar la libertad | sin menoscabo del *[A 184]* mecanismo natural de las acciones como fenómenos, entonces el que los seres agentes sean criaturas no puede introducir aquí la menor alteración, puesto que la creación concierne a su existencia inteligible, mas no a la sensible, y, por lo tanto, no puede ser considerada como fundamento para determinar los fenómenos. Sin embargo, todo sería muy distinto si los seres del mundo existieran como cosas en sí *dentro del tiempo*, pues en tal caso el creador de la sustancia sería al mismo tiempo el autor de la maquinaria de dicha sustancia.

Tal es la enorme importancia de aquella separación, que *<Ak. V, 103>* llevó a cabo la crítica de la razón \ pura especulativa, entre el tiempo (vale decir asimismo del espacio) y la existencia de la cosa en sí misma.

Se dirá que la solución aquí propuesta para esta dificultad es demasiado difícil a su vez y resulta poco susceptible de ser expuesta con claridad. Mas ¿acaso cualquier otra de las que se han intentado o quepa intentar

es más sencilla y comprensible? Más bien cabría decir que los maestros dogmáticos de la metafísica han hecho gala de una picardía mayor que su sinceridad, apartando la vista cuanto era posible de esta complicada cuestión con la esperanza de que, si ellos no hablaban del asunto, sencillamente tampoco pensaría nadie en él. La forma como se debe ayudar a una ciencia tiene que consistir en *descubrir* todas las dificultades e incluso *rebuscar* | aquellas que todavía se hallen secretamente en su camino; *[A 185]* pues cada una de tales dificultades invoca un remedio que no puede ser encontrado sin procurar a la ciencia un crecimiento, ya sea en extensión o en intensión, con lo que los propios obstáculos se tornan medios para propiciar la solidez de dicha ciencia. Por contra, si las dificultades se ocultan deliberadamente o son tonificadas mediantes simples paliativos, sobrevienen tarde o temprano males irremediables que hunden a la ciencia en las profundidades del escepticismo.

El concepto de libertad es propiamente el único, entre todas las ideas de la razón pura especulativa, que procura tan gran ampliación en el campo de lo suprasensible, aun cuando sólo sea con respecto a lo práctico, y eso me hace preguntarme lo siguiente: *¿de dónde le ha sido dada con tal exclusividad tan enorme fecundidad?*, mientras que los demás designan sin duda el sitio vacante para posibles entes del entendimiento puro, mas no pueden determinar mediante nada el concepto de tales entes. En seguida comprendo que, como no puedo pensar nada sin categoría, también tendría que comenzar por buscar ésta en esa idea racional de libertad con la cual me ocupo, resultando que dicha categoría es aquí la de *causalidad* y, si bien al *concepto racional* de la libertad | no cabe atri huirle *[A 186]* ninguna intuición correspondiente por cuanto es un

concepto transcendente, sin embargo sí habrá de ser dada previamente una intuición al *concepto del entendimiento* (de la causalidad) para cuya síntesis aquel *concepto de razón* exige lo incondicionado, asegurándole así ante todo la \ realidad objetiva. *<Ak. V, 104>*

Todas las categorías están divididas en dos clases: las *matemáticas*, las cuales se refieren simplemente a la unidad de la síntesis en la representación de los objetos, y las *dinámicas*, las cuales se refieren a la unidad de la síntesis en la representación de la existencia de los objetos. Las primeras (las de cantidad y calidad) contienen siempre una síntesis de lo *homogéneo*, donde no puede encontrarse de ninguna manera lo incondicionado para eso que se ha dado como algo condicionado en la intuición sensible dentro del espacio y el tiempo, pues él mismo habría de quedar adscrito a su vez al espacio y el tiempo y, por lo tanto, siempre sería de nuevo algo condicionado; de ahí que también en la dialéctica de la razón pura teórica los dos modos contrapuestos entre sí de buscar lo incondicionado, así como la totalidad de las condiciones para tales categorías, eran ambos falsos. Las categorías de la segunda clase (las de la causalidad y la necesidad de una cosa) no exigían en modo alguno esa homogeneidad (en la síntesis de lo condicionado y su condición), porque aquí no debe representarse cómo se forma la intuición a partir de una multiplicidad sintetizada en ella, sino sólo cómo la existencia de su correspondiente objeto condicionado se añade a la existencia de la condición | (como enlazada con *[A 187]* ella en el entendimiento); y eso permitía agregar a cuanto era condicionado en el mundo sensible (tanto con respecto a la causalidad como a la existencia casual de las cosas mismas) lo incondicionado, aunque por lo demás indeterminado, en el mundo inteligible, haciendo transcendente la síntesis. Por eso se descubrió asimismo en

la dialéctica de la razón pura especulativa que los dos modos aparentemente contrapuestos de buscar lo incondicionado para lo condicionado no se contradecían realmente, pues en la síntesis de la causalidad, por ejemplo, no es contradictorio pensar para lo condicionado, inmerso en la serie de causas y efectos del mundo sensible, una causalidad que no esté condicionada sensiblemente, con lo cual la misma acción que como perteneciente al mundo sensible siempre se halla condicionada sensiblemente, o sea, es mecánicamente necesaria, sin embargo, como causalidad del ser que actúa en tanto que pertenece al mundo inteligible también puede, al mismo tiempo, tener en su base una causalidad sensiblemente incondicionada y, por consiguiente, puede ser pensada como libre. Se trataba simplemente de llegar a transformar este *poder* en un *ser*, o sea, de verse demostrado en un caso real al igual que mediante un *factum*, es decir, se trataba de que ciertas acciones presupusieran semejante causalidad (la intelectual y sensiblemente incondicionada), ya sean reales o únicamente ordenadas, esto es, de que fueran objetivamente necesarias en términos prácticos.

No podíamos esperar encontrar esta vinculación en | acciones realmente dadas a la experiencia, \ porque la causalidad por libertad siempre ha de ser buscada fuera del mundo sensible, en lo inteligible. Sin embargo, al margen de los entes sensibles no nos es dado percibir u observar ninguna otra cosa. Así pues, no quedaba sino encontrar un principio de causalidad indiscutible y ciertamente objetivo que excluya toda determinación sensible de su determinación, o sea, un principio en el que la razón no invocase *ninguna otra cosa* como fundamento de determinación con respecto a la causalidad, sino que lo entrañase ya ella misma gracias a ese principio y, por lo tanto, fuera práctica de suyo como *razón pura*. Mas este

[A 188]
<Ak. V, 105>

principio no precisa de búsqueda ni invención algunas, pues lleva largo tiempo inserto en toda razón humana e incorporado a su ser; me refiero al principio de la *moralidad*. Por consiguiente, aquella causalidad incondicionada y su capacidad, o sea, la libertad, y con ésta un ser (yo mismo) que pertenece al mundo sensible, no sólo son *pensados* indeterminada y problemáticamente como adscritos al mundo inteligible (algo que pudo constatar como realizable la razón especulativa), sino que incluso *con respecto a la ley* de su causalidad son *conocidos determinada* y asertóricamente, siéndonos dada así la realidad del mundo inteligible *determinada* en cuanto atañe *[A 189]*
a lo práctico, | y esta determinación que sería *transcendente* en sentido teórico (delirante) es *inmanente* dentro del ámbito práctico. Pero no podíamos dar ese mismo paso con respecto a la segunda idea dinámica de un *ser necesario*. No podíamos llegar hasta él a partir del mundo sensible sin la mediación de la primera idea dinámica. Si quisiéramos intentarlo, tendríamos que habernos atrevido a dar el salto de abandonar todo cuanto nos es dado para balanceamos sobre aquello de lo que nada nos es dado y gracias a lo cual podríamos mediatizar la conexión de semejante ser inteligible con el mundo sensible (puesto que el ser necesario debería sernos conocido como dado *fuera de nosotros*); algo que por el contrario es plenamente posible como ahora se evidencia con respecto a *nuestro propio* sujeto, en tanto que, *por una parte*, se determina como ser inteligible gracias a la ley moral (en virtud de la libertad) y, *por otra parte*, se autorreconoce como activo en el mundo sensible según esa determinación.

El concepto de libertad es lo único que nos permite no salir fuera de nosotros para encontrar lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible. Pues es nuestra propia \ razón quien, gracias a la suprema e incondicionada *<Ak. V, 106>*

ley, se reconoce como el ser que cobra consciencia de dicha ley (nuestra propia persona) en cuanto pertenece al mundo del entendimiento puro y, ciertamente, hasta con la determinación | del modo como puede ser activo en cuanto tal. Se comprende así por qué entre todas las facultades de *[A 190]* la razón *sólo la capacidad práctica* puede sacarnos del mundo sensible, al proporcionarnos conocimientos acerca de un orden y una conexión suprasensibles que, por eso mismo, sólo pueden ser extendidos hasta donde sea necesario para el punto de vista práctico puro.

No quisiera desaprovechar esta oportunidad para llamar la atención sobre una última cosa. Cada paso que se da con la razón pura, incluso en ese campo práctico donde no se toma en cuenta ninguna especulación sutil, guarda de suyo tan cabal correspondencia con todos los hitos de la crítica de la razón teórica, como si cada uno de tales pasos se hubiera fraguado deliberadamente para procurar esta confirmación. Tal correspondencia entre los principales principios de la razón práctica y esas observaciones realizadas por la crítica de la especulativa que tan a menudo parecen sutiles e innecesarias, lejos de ser buscada en modo alguno (algo de lo que uno mismo puede convencerse si quiere proseguir las indagaciones morales hasta llegar a sus principios), viene a presentarse por su cuenta y causa con ello tanta sorpresa como admiración, fortaleciendo así esa máxima —ya conocida y alabada por otros— de que toda investigación científica debe mantener su tranquilo decurso con la mayor exactitud y franqueza posibles, | sin hacer *[A 191]* caso de aquello que pudiese atentar contra ella fuera de su campo, sino cumplimentándola verazmente tanto como se pueda por sí sola. Me he ido convenciendo de que, cuando este asunto se ha llevado a término, aquello que hacia la mitad del camino algunas veces me parecía harto dudoso atendiendo a otras doctrinas de afuera, cuando apartaba la

vista de ese espinoso asunto y simplemente me concentraba en mi tarea hasta rematarla, al final concordaba perfecta e inesperadamente con aquello que se había encontrado de suyo sin prestar la menor atención, ni mostrar predilección o apego algunos por aquellas doctrinas. Los autores se ahorrarían muchos errores y esfuerzos perdidos (que fueron depositados en vanas ilusiones) si pudieran decidirse a emprender sus obras con una mayor franqueza. \ |

Libro segundo

Dialéctica de la razón pura práctica

Capítulo primero
De una dialéctica de la razón pura práctica en general

La razón pura tiene siempre su dialéctica, ya se la considere en su uso especulativo o en el práctico, puesto que reclama la absoluta totalidad de las condiciones para un condicionado dado y ésta sólo puede ser hallada sin más en las cosas en sí. Sin embargo, todos los conceptos de las cosas han de verse referidos a intuiciones, las cuales entre nosotros los seres humanos no pueden ser sino sensibles y, por lo tanto, no permiten conocer los objetos como cosas en sí mismas, sino simplemente como fenómenos en cuya serie de condiciones no cabe hallar jamás lo incondicionado, y, al | aplicar esa idea de la razón relativa a la totalidad de las condiciones (o sea, de lo incondicionado) sobre los fenómenos como si fueran cosas en sí mismas (pues como tales son tomadas en ausencia de una crítica que prevenga contra ello), surge así una inevitable ilusión que nunca sería percibida como engañosa si no se delatase mediante cierta *contradicción* de la razón consigo misma, cuando aplica a los fenómenos su principio de presuponer lo incondicionado para todo condicionado.

<Ak. V, 107>
[A 192]
[A 193]

Mas por ello se ve obligada la razón a rastrear las huellas de esta ilusión escudriñando de dónde surge y cómo

quepa ser eliminada, lo que no puede tener lugar sino mediante una cabal crítica de toda la capacidad racional pura, de tal suerte que esa antinomia de la razón pura, que se revela en su dialéctica, supone de hecho el error más beneficioso en el que pudiera haber incurrido la razón humana, puesto que nos empuja finalmente a buscar la clave para salir de este laberinto y, una vez encontrada, esa clave nos descubre lo que no se buscaba pero sí se precisaba, cual es una perspectiva sobre un orden de cosas más elevado e inmutable en el que ya estamos ahora y al que podemos atenernos \ en lo sucesivo, conformando así *<Ak. V, 108>* nuestra existencia mediante preceptos dictados por el excelso destino que determina la razón. | *[A 194]*

Cómo cabe resolver en el uso especulativo de la razón pura esa dialéctica natural y cómo pueda evitarse el error nacido de una ilusión igualmente natural, es algo que se encuentra detallado en la crítica de aquella capacidad. Mas la razón en su uso práctico no corre mejor suerte. En cuanto razón pura práctica busca asimismo lo incondicionado para cuanto se halla condicionado en términos prácticos (aquello que descansa sobre las inclinaciones y la necesidad natural) y, ciertamente, no como fundamento para determinar la voluntad, habida cuenta de que, aun cuando éste también haya sido dado (en la ley moral), sigue buscando la totalidad incondicionada del *objeto* de la razón pura práctica bajo el nombre de *sumo bien*.

Determinar esta idea prácticamente, o sea, impregnando con ella las máximas de nuestro comportamiento racional, supone la *teoría de la sabiduría* y, a su vez, ésta como *ciencia* constituye la *filosofía* en el sentido que daban a esta palabra los antiguos, para quienes la filosofía consistía en instruir acerca del concepto donde ubicar el sumo bien e indicar el comportamiento por medio del cual cabe adquirirlo. Sería bueno conservar para esta palabra su

antiguo significado y definir «filosofía» como una *teoría del sumo bien* en tanto que la razón procure desarrollar dicha teoría cual *ciencia*. Pues, por un lado, esta condición restrictiva se compadecería con la expresión griega (que significa «amor a la *sabiduría*»), permitiendo al mismo tiempo comprender bajo el nombre de «filosofía» | el amor a la *ciencia* y a todo conocimiento especulativo de la razón, *[A 195]* en cuanto le sirve tanto para aquel concepto como también al fundamento práctico de determinación, y todo ello sin perder de vista el único fin capital merced al cual merece ser llamada «teoría de la sabiduría». De otro lado, tampoco estaría mal desalentar la vanidad del que se atreviese a pretender el título de «filósofo», al presentarle ya mediante tal definición esa medida de autoestima que rebajara sobremanera sus pretensiones. Pues ser un *maestro de sabiduría* quisiera significar más que oficiar como ese discípulo al cual todavía le queda bastante por hacer para dirigirse a sí mismo y mucho menos puede conducir a otros con la certeza de alcanzar un fin tan elevado; significaría un *maestro en el conocimiento de la sabiduría*, lo cual quiere decir más de cuanto un ser humano modesto se atribuiría a *<Ak. V, 109>* sí mismo, y la filosofía, \ al igual que la propia sabiduría, seguiría siendo siempre un ideal que sólo se ve cabalmente representado de un modo objetivo en la razón, pero que subjetivamente sólo supone para cualquier persona la meta de su continuo afán. Pretender el nombre de «filósofo» equivale a estar en posesión del mencionado ideal y a ello sólo se ve legitimado quien pueda exhibir como ejemplo en su propia persona el infalible efecto de dicha posesión (en el dominio de sí mismo | y en ese especial e indudable *[A 196]* interés que se toma por el bien general), algo que los antiguos también exigían para poder merecer aquel título honorífico.

Con respecto a la dialéctica de la razón pura práctica y en lo tocante a la determinación del concepto de *sumo bien* (dialéctica de cuya solución cabe aguardar un efecto tan provechoso como el obtenido por la teórica, dado que las contradicciones de la razón pura práctica consigo misma, al ser expuestas con franqueza y sin disimulos, imponen una cabal crítica de su propia capacidad), conviene recordar algunas cosas antes de nada.

La ley moral es el único fundamento para determinar la voluntad pura. Pero como dicha ley es simplemente formal (exige únicamente la forma de la máxima como legisladora universal), hace abstracción de toda materia en cuanto fundamento determinante y, por consiguiente, hace abstracción de cualquier objeto del querer. Por ende, aun cuando el sumo bien siempre haya de ser el *objeto* íntegro de una razón pura práctica, o sea, de una voluntad pura, no por ello ha de ser tenido por su *fundamento de determinación*, y la ley moral es lo único que ha de ser considerado como tal fundamento para convertir al sumo bien en un objeto a realizar o promover. Recordar esto tiene suma importancia | en un caso tan delicado como es la determinación de principios morales, donde también la más *[A 197]* mínima tergiversación falsea las intenciones. Pues, como se ha sabido por la Analítica, si con anterioridad a la ley moral se toma algún objeto bajo el rótulo de «un bien» como fundamento para determinar la voluntad y luego se deduce de dicho objeto el supremo principio práctico, todo ello comportaría siempre heteronomía y el principio moral quedaría suprimido.

Pero va de suyo que, si en el concepto del sumo bien está ya incluida la ley moral como suprema condición, entonces el sumo bien no supone un *simple objeto*, sino que también su concepto y la representación de su existencia posible mediante nuestra razón práctica constituyen, \ al

mismo tiempo, el *fundamento para determinar* la voluntad pura; porque entonces la ley moral ya incluida en ese concepto y pensada con él, y no ningún otro objeto, determina de hecho a la voluntad según el principio de autonomía. Este orden de los conceptos relativos a la determinación volitiva no debe ser olvidado en ningún momento, porque de lo contrario uno se malinterpreta a sí mismo y cree contradecirse allí donde todo casa en la más perfecta armonía. | *<Ak. V, 110>*

Capítulo segundo

Sobre la dialéctica de la razón pura en la determinación del concepto de sumo bien

El concepto de lo *sumo*[145] entraña una ambigüedad que, si no es tenida en cuenta, puede dar pie a disputas innecesarias. «Sumo» puede significar lo supremo (*supremum*) o también lo consumado (*consumatum*). Lo primero supone aquella condición que es ella misma incondicionada, esto es, que no se halla sometida a ninguna otra condición (*originarium*); lo segundo supone aquel conjunto que no forma parte de un conjunto mayor del mismo tipo (*perfectissimum*). Que la *virtud* (en cuanto dignidad de ser feliz) suponga la *suprema condición* de cuanto nos parezca sólo apetecible y por ello, al regular toda nuestra solicitación de felicidad, constituya el *bien supremo* ha sido probado en la Analítica. Mas no por ello supone todavía el bien completo y consumado en cuanto objeto de la capacidad desiderativa del ente racional finito; pues para ser tal se requiere también *felicidad*, y ello no simplemente | ante los parciales ojos de una persona que adopta como fin a la propia dicha, sino también a juicio de una razón imparcial que considera la felicidad general en el

[A 198]

[A 199]

mundo como fin en sí. Porque precisar de la felicidad, ser digno de ella y, sin embargo, no participar en la misma es algo que no puede compadecerse con el perfecto querer de un ente racional que fuera omnipotente, cuando imaginamos un ser semejante a título de prueba. En tanto que virtud y felicidad conjuntamente constituyen la tenencia del sumo bien en una persona, y por cuanto un reparto de felicidad en justa proporción con la moralidad (como valor de la persona y su merecimiento a ser feliz) constituye el *sumo bien* de un mundo posible, significa esto el \ completo y consumado bien, donde la virtud supone el *<Ak. V, 111>* bien supremo en cuanto condición que no tiene ninguna otra por encima de ella y la felicidad resulta siempre grata para quien la posee, mas no es absolutamente buena por sí sola bajo cualquier respecto, sino presuponiendo en todo momento como condición el comportamiento moral conforme a la ley.

Dos determinaciones *necesariamente* unidas en un concepto tienen que hallarse vinculadas como fundamento y consecuencia, pudiendo considerarse esta *unidad como analítica* (enlace lógico) o bien *como sintética* (vinculación *[A 200]* real), desde las leyes de la | identidad en el primer caso y desde las de la causalidad en el segundo. La vinculación entre virtud y felicidad puede ser entendida por lo tanto de dos maneras: o bien el afán por ser virtuoso y la ambición racional de felicidad no serían dos cosas distintas, sino totalmente idénticas, y entonces no se precisaría fundar lo primero en una máxima diferente de las correspondientes a la segunda, o bien dicha vinculación obedece al hecho de que la virtud produce felicidad como algo diferente de la consciencia del ser virtuoso, tal como la causa produce un efecto.

Entre las antiguas escuelas griegas sólo hubo propiamente dos que siguieron un método idéntico al

determinar el concepto del sumo bien, pues no hacían valer virtud y felicidad como dos elementos distintos del sumo bien, con lo cual buscaban la unidad del principio conforme a la regla de la identidad, pero en cambio se separaban al escoger distintamente entre ambos conceptos básicos. El *epicúreo* decía: «cobrar consciencia de su máxima conducente a la felicidad, tal cosa es la virtud», y el *estoico* decía: «cobrar consciencia de su virtud, he ahí la felicidad». Para el primero *prudencia* era tanto como moralidad y para el segundo, que escogía una denominación más elevada para la virtud, la *moralidad* era la única sabiduría verdadera. |

Ha de lamentarse que el ingenio de estos hombres (el *[A 201]* cual resulta al mismo tiempo admirable, por cuanto en tiempos tan remotos ya ensayaron todos los caminos imaginables para las conquistas filosóficas) fuese aplicado desafortunadamente a cavilar sobre la identidad entre virtud y felicidad. Pero al espíritu dialéctico de su época le cuadraba eso que también ahora induce a ciertas cabezas sutiles, cual es el suprimir en los principios diferencias esenciales e irreconciliables tratando de transformarlas en disputas terminológicas para simular una aparente unidad del concepto supuestamente oculta bajo \ distintas *<Ak. V, 112>* denominaciones; y esto suele ocurrir en aquellos casos donde la unión de fundamentos desiguales subyace a tanta profundidad o altura que, al exigir una radical reforma de las teorías asumidas por otro lado en el sistema filosófico, se teme profundizar tan hondo en la diferencia real y se prefiere tratarla como una desavenencia centrada en simples formalidades.

Pese a que ambas escuelas coincidían en cavilar sobre la «unitariedad» de los principios prácticos de virtud y felicidad, se distanciaban infinitamente entre sí respecto al modo como pretendían forzar esa identidad, pues mientras

una situaba su principio sobre la vertiente estética, otra lo hacía sobre la vertiente lógica, colocándolo aquélla en la consciencia del necesitar | sensible y ésta en la independencia de la razón práctica respecto de todo *[A 202]* fundamento determinante sensible. El concepto de virtud se hallaba ya según el *epicúreo* en la máxima tendente a promover su felicidad propia y, en cambio, el sentimiento de felicidad estaba ya contenido conforme al *estoico* en la consciencia de su virtud. Sin embargo, lo que se halla contenido en algún otro concepto es ciertamente idéntico con una parte del continente, mas no con el todo y, por lo demás, dos todos pueden ser específicamente diversos el uno respecto del otro, aun cuando consistan de la misma materia, si en ambos las partes se ven unidas en un todo de modo muy distinto. El estoico afirmaba que la virtud es el *sumo bien íntegro* y la felicidad es la consciencia de poseerla como un estado del sujeto. El epicúreo sostenía que la felicidad es el *sumo bien íntegro* y la virtud supone sólo la forma de la máxima para aspirar a ella con el uso racional de los medios para obtenerla.

Ahora bien, a partir de la Analítica resulta claro que las máximas de la virtud y las de la felicidad propia son enteramente heterogéneas con respecto a su principio práctico supremo y, lejos de mostrarse unánimes para realizar ese único sumo bien al cual pertenecen, se coartan y perjudican mutuamente sobremanera dentro del mismo *[A 203]* sujeto. Por lo tanto, | la cuestión de «*¿cómo es posible el sumo bien práctico?*» continúa siendo un problema sin resolver pese a todos los *intentos de coalición* ensayados hasta el momento. Mas lo que hace difícil de resolver este problema quedó expuesto en la Analítica, a saber, que felicidad y moralidad suponen sendos *elementos* del sumo bien *diversos* tanto específica como globalmente, y su *<Ak. V, 113>* unión *no* puede ser \ conocida *analíticamente* (como si

quien busca su felicidad se descubriera ya virtuoso merced al simple análisis de sus conceptos, o como si quien sigue la virtud se descubriera *ipso facto* feliz al cobrar consciencia de un comportamiento semejante) al suponer una síntesis de conceptos. Sin embargo, en cuanto esta unión es prácticamente necesaria *a priori* y, por lo tanto, no se la conoce deduciéndola de la experiencia, la posibilidad del sumo bien no descansa por consiguiente sobre ningún principio empírico y la *deducción* de este principio tendrá que ser *transcendental*; con lo cual también la condición de su posibilidad tiene que descansar únicamente sobre fundamentos cognoscitivos *a priori*. |

I
La antinomia de la razón práctica

En el sumo bien práctico para nosotros, o sea, realizable merced a nuestra voluntad, virtud y felicidad son pensadas como necesariamente unidas, de tal modo que la una no pueda ser asumida por una razón práctica sin que la otra le pertenezca también. Esta unión (como cualquier unión en general) es *analítica o sintética*. Habida cuenta de que esa unión dada no puede ser analítica, como se ha mostrado anteriormente, ha de ser pensada sintéticamente y ciertamente como conexión de la causa con el efecto, al referirse a un bien práctico, es decir, a algo que es posible mediante la acción. *[A 204]*

Así pues, o bien el deseo en pos de la felicidad tiene que suponer un motivo para las máximas de la virtud, o bien la máxima de la virtud tiene que ser causa eficiente de la felicidad. Lo primero es *absolutamente* imposible, porque (como se ha probado en la Analítica) las máximas que ponen el fundamento para determinar la voluntad en el

anhelo de felicidad no son *morales* y no pueden fundamentar virtud alguna. Pero lo segundo es *también imposible*, porque toda conexión práctica de causa y efecto en el mundo como consecuencia de la | determinación volitiva no se atiene a las intenciones morales de la voluntad, sino al conocimiento de las leyes naturales y la capacidad física de usarlas para sus propósitos, con lo cual no cabe esperar que, mediante la puntual \ observancia de la ley moral, tenga lugar en el mundo una conexión necesaria entre virtud y felicidad que sea suficiente con respecto al sumo bien.

[A 205]

<Ak. V, 114>

Ahora bien, como la promoción del sumo bien cuyo concepto entraña esa conexión constituye *a priori* un objeto necesario de nuestra voluntad y se halla in disociablemente fusionada con la ley moral, resulta que la imposibilidad del primero ha de probar asimismo la falsedad de la segunda. Por consiguiente, de ser imposible realizar el sumo bien conforme a reglas prácticas, entonces también la ley moral que ordena promoverlo ha de ser fantástica y por ende falsa de suyo, al poner sus miras en un fin quimérico e imaginario.

II
Disolución crítica de la antinomia de la razón práctica

En la antinomia de la razón pura especulativa se encuentra un antagonismo similar entre necesidad natural y libertad en la causalidad de los acontecimientos del mundo. Quedó disuelta al probarse que no suponía un auténtico antagonismo, | cuando se considera sólo como manifestaciones fenoménicas (tal y como debe hacerse) a esos acontecimientos e incluso al propio mundo donde

[A 206]

suceden; porque uno y el mismo agente tiene *en cuanto fenómeno* (incluso ante su propio sentido interno) una causalidad en el mundo sensible que siempre resulta conforme al mecanismo de la naturaleza, pero con respecto a ese mismo acontecimiento, mientras se considere al mismo tiempo a la persona que actúa en cuanto *noúmeno* (como inteligencia pura en su existencia no determinable conforme al tiempo), puede entrañar un fundamento para determinar esa causalidad según leyes naturales que esté él mismo libre de toda ley natural.

Con la presente antinomia de la razón pura práctica ocurre otro tanto. La primera de las dos proposiciones, o sea, que el afán de felicidad produce un fundamento de intención virtuosa, es *absolutamente falsa*; pero la segunda, esto es, que la intención virtuosa produce necesariamente felicidad, *no lo es absolutamente*, sino sólo mientras que tal intención sea considerada como la forma de la causalidad en el mundo sensible y, por lo tanto, si considero el existir dentro del mundo sensible como único tipo de existencia del ente racional, o sea, que sólo es falsa *de modo condicionado*. Ahora bien, como no sólo estoy autorizado a pensar también mi existencia como noúmeno en un mundo <*Ak. V, 115*> inteligible, sino \ que hasta tengo en la ley moral un fundamento puramente intelectual para determinar mi *[A 207]* causalidad (en el mundo | sensible), entonces no es imposible que la moralidad de la intención posea en el mundo sensible una conexión necesaria cual causa con la felicidad como efecto, una conexión que no es inmediata, mas sí mediata (a través de un autor inteligible de la naturaleza), siendo así que tal vinculación, al hallarse inmersa en una naturaleza que es simple objeto de los sentidos, nunca puede tener lugar sino casualmente y sin bastar al sumo bien.

Así pues, pese a ese aparente conflicto de una razón práctica consigo misma, el sumo bien supone un auténtico objeto de dicha razón, al constituir el necesario fin supremo de una voluntad moralmente determinada; pues es posible prácticamente, y las máximas de tal voluntad que se refieren a ese objeto según su materia tienen realidad objetiva, la cual quedó adivinada en un comienzo por aquella antinomia al vincular moralidad con felicidad según una ley universal, pero sólo en base a una simple tergiversación, porque se tomó esa relación entre fenómenos por una relación de las cosas en sí mismas con dichos fenómenos.

Si nosotros nos vemos obligados a buscar tan en lontananza (o sea, en la conexión con un mundo inteligible) la posibilidad del sumo bien, esa meta de todos sus deseos morales enarbolada por la razón para cualesquiera entes racionales, | ha de extrañar que los filósofos, tanto en la *[A 208]* antigüedad como recientemente, hayan encontrado ya en *esta vida* (en el mundo sensible) una proporción tan conveniente entre felicidad y virtud, o hayan podido persuadirse de tener consciencia de ella. Pues tanto *Epicuro* como los *estoicos* elevaban sobre todas las cosas esa felicidad que brota del ser consciente de poseer virtud en la vida, y el primero no estaba animado en sus preceptos prácticos por intenciones tan rastreras como cupiera deducir de los principios estipulados para su teoría, los cuales eran utilizados en sus explicaciones, mas no a la hora de actuar, o como muchos los han interpretado inducidos a ello por encontrar la expresión «voluptuosidad» donde podía leerse «satisfacción»; bien al contrario, *Epicuro* contaba la práctica desinteresada del bien entre los deleites propios de un júbilo interior, y esa sobriedad o contención de las inclinaciones exigida desde siempre por el moralista más austero también casaba con su plan relativo al deleite (por

el cual entendía un corazón permanentemente alborozado). Su principal divergencia con los *estoicos* era colocar en ese deleite el fundamento de determinación, algo que éstos rehusaban hacer con toda razón.

Por una parte, \ el virtuoso *Epicuro*, tal como todavía ahora muchos hombres moralmente bienintencionados que no meditan con suficiente profundidad sobre sus principios, cayó en el error de presuponer la *intención* virtuosa en las personas a quienes pretendía proporcionarles por vez primera el móvil | para esa virtud (y de hecho quien es honesto no puede encontrarse feliz sin cobrar antes consciencia sobre su rectitud, porque con semejante intencionalidad los reproches que se viese obligado a hacerse mediante su propio modo de pensar le autocondenarían moralmente y le robarían cualquier disfrute de cuantas comodidades pudiese albergar su estado). Ahora bien, la cuestión es la siguiente: ¿de dónde salen una intencionalidad tal y ese modo de pensar que tornan posible comenzar a estimar el valor de su existencia?, dado que con anterioridad a ellos no sería encontrado dentro del sujeto ningún sentimiento de un valor moral en general. Si es virtuoso, el ser humano jamás podrá llegar a estar contento con su vida sin ser consciente de su rectitud en cualquier acción, por muy propicia que pueda serle la fortuna en su estado físico; pero, para hacerle ante todo virtuoso y, por lo tanto, con anterioridad a que tase tan alto el valor moral de su existencia, ¿acaso se le puede preconizar esa tranquilidad anímica que sólo surgirá de la consciencia de una rectitud para la cual no posee todavía sentimiento alguno?

<Ak. V, 116>

[A 209]

Pero, por otra parte, siempre cabe cometer aquí un error de subrepción (*vitium subreptionis*) y sucumbir a una especie de ilusión óptica en la consciencia de lo que uno *hace*, al diferenciarlo de lo que uno *siente*, siendo esto algo

[A 210]

que ni siquiera el más avezado | es capaz de evitar. La intención moral está necesariamente vinculada con una consciencia de que la voluntad se vea determinada *inmediatamente por la ley*. Ahora bien, la consciencia de una determinación de la capacidad desiderativa supone siempre el fundamento de una complacencia en la acción que es producida por ello; pero este placer, esa complacencia en sí misma, no es el fundamento que determina la acción, sino que, bien al contrario, esa determinación de la voluntad efectuada simple e inmediatamente por la razón constituye el fundamento del sentimiento de placer, con lo cual esa determinación de la capacidad desiderativa sigue siendo puramente práctica y no es estética. Como esta determinación surte internamente el mismo efecto de un impulso a la actividad, tal como hubiera hecho un sentimiento del agrado que era esperado a partir de la acción apetecida, tendemos con suma facilidad a confundir cuanto hacemos con aquello que simplemente sentimos pasionalmente y tomamos \ al móvil moral por un impulso sensible, como suele suceder en la llamada «ilusión de los sentidos» (aquí del sentido interno). *<Ak. V, 117>*

El que las acciones queden inmediatamente determinadas por una ley racional pura constituye un rasgo muy sublime de la naturaleza humana, aun cuando comparezca la ilusión de tomar por algo estético, cual si fuera un efecto de un peculiar sentimiento sensible (pues un sentimiento intelectual supondría una contradicción), al elemento subjetivo de esa determinabilidad intelectual de la voluntad. También es de suma importancia prestar | atención a ese atributo de nuestra personalidad y cultivar lo *[A 211]* mejor posible el efecto de la razón sobre tal sentimiento. Mas igualmente ha de ponerse cuidado en que, al encomiar en cuanto móvil este postizo fundamento moral de determinación, colocándole como fundamentos

sentimientos de júbilos particulares (que sin embargo sólo son consecuencias), desprestigiemos y desfiguremos en cierto modo como mediante un falso relieve[146] a ese genuino móvil por antonomasia que supone la propia ley moral. El respeto, tan ajeno al deleite o al disfrute de la felicidad, es algo para lo cual no es posible colocar como fundamento de la razón ningún sentimiento *que vaya por delante* (pues tal sentimiento sería estético y patológico) y ese respeto, como consciencia de la inmediata coacción ejercida por la ley sobre la voluntad, casi constituye un análogo del sentimiento relativo al placer, por cuanto surte un efecto similar en relación a la capacidad desiderativa, si bien lo haga a partir de muy otras fuentes; pero únicamente merced a ese modo de representación puede conseguirse lo que se busca, a saber, que las acciones no tengan lugar simplemente conforme al deber (en pos de sentimientos gratificantes), sino por mor del deber, lo cual ha de constituir el auténtico fin de cualquier configuración moral.

Mas ¿acaso no se ha señalado una palabra que designe, no un disfrute como el de la felicidad, pero sí un encontrarse a gusto con su existencia, un análogo de la felicidad que ha de acompañar necesariamente | a la *[A 212]* consciencia de la virtud? ¡Claro que sí! Esa palabra es «*autosatisfaction*», esto es, el *hallarse contento con uno mismo*, la cual en sentido estricto siempre alude tan sólo a una complacencia negativa con su existencia, donde uno es consciente de no necesitar nada. La libertad y el cobrar consciencia de ella como de una capacidad para seguir la ley moral con intención preponderante suponen una *independencia de las inclinaciones*, cuando menos en cuanto motivaciones determinantes (aunque no *afectivas*) de nuestro deseo, y, en tanto que me hago consciente de las mismas al seguir mis máximas morales, suponen asimismo la única fuente ligada necesariamente con ese \

imperturbable contento que no descansa sobre ningún sentimiento particular y puede ser tildado de intelectual. <Ak. V, 118>

El contento estético (al cual se le llama impropiamente así), que se basa en la satisfacción de las inclinaciones, por muy refinadas que se imaginen éstas, jamás puede resultar adecuado a lo que uno piense al respecto. Pues las inclinaciones cambian, crecen con el favor que uno les dispensa y siempre dejan el poso de un vacío aún mayor del que se pretendía colmar. De ahí que siempre resulten *onerosas* para un ente racional y, aunque no pueda deshacerse de ellas, sí le imponen el deseo de verse libre de las mismas. Es más, una inclinación hacia lo que sea conforme al deber (como la beneficencia) puede facilitar sobremanera la eficacia de las | máximas *morales*, mas no producir ninguna. Pues en una máxima moral todo tiene [A 213] que apuntar a la representación de la ley como fundamento determinante, si la acción debe entrañar no *simple legalidad*, sino también *moralidad*. La inclinación es ciega y servil, sea o no de buena índole, y la razón, dentro del ámbito moral, no tiene que oficiar como un simple tutor suyo, sino más bien ignorarla y velar únicamente por su propio interés en cuanto razón pura práctica. Incluso el sentimiento de la compasión y la simpatía llena de ternura, cuando anteceden a la reflexión sobre qué sea el deber y se vuelven fundamento de determinación, resultan onerosos para los bienpensantes, sumen en la confusión a sus meditadas máximas y suscitan el deseo de verse libre de tal cosa, para someterse únicamente a la razón legisladora.

Todo ello permite comprender cómo la consciencia de esa capacidad de una razón pura práctica pueda producir, merced a un hecho (la virtud), una consciencia de supremacía sobre sus inclinaciones y, con ello, una consciencia de independencia respecto de ellas e igualmente del descontento que siempre las acompaña,

pudiendo por lo tanto generar un bienestar negativo con su estado, es decir, un *contento* que en su fuente es una satisfacción con la propia persona. La propia libertad se hace de este modo (o sea, indirectamente) susceptible de un *[A 214]* disfrute, | que no puede llamarse «felicidad», al no depender del positivo concurso de un sentimiento, mas tampoco exactamente «*bienaventuranza*», dado que no entraña una plena independencia de las menesterosidades e inclinaciones, si bien sí se asemeja con la última en que cuando menos su determinación volitiva puede mantenerse libre del influjo de las inclinaciones y, por lo tanto, cuando menos según su origen, dicho disfrute resulta análogo a ese autárquico contento de sí mismo que sólo cabe atribuir al ser supremo. \

De esta solución dada a la antinomia de la razón pura *<Ak. V, 119>* práctica se infiere lo siguiente, a saber: que en los principios prácticos se deja pensar, al menos como posible, una unión natural y necesaria entre la consciencia de moralidad y la espera como consecuencia suya de una felicidad proporcional a ella; en cambio, es imposible que los principios basados en la pretensión de felicidad generen moralidad y, por lo tanto, el *bien supremo* (como la primera condición del sumo bien) lo constituye la moralidad, suponiendo la felicidad el segundo elemento del sumo bien, de tal modo que dicha felicidad sea la consecuencia moralmente condicionada y sin embargo necesaria del primer elemento, es decir, de la moralidad.

Sólo en esta subordinación el *sumo bien* equivale al objeto íntegro de una razón pura práctica, la cual se lo ha de representar necesariamente como posible, al ser un mandato suyo el contribuir cuanto sea posible | a la *[A 215]* creación de tal objeto. Mas, como la posibilidad de semejante unión de lo condicionado con su condición pertenece por entero a las relaciones suprasensibles de las

cosas y no puede darse conforme a las leyes del mundo sensible, si bien sí pertenecen al mismo las consecuencias prácticas de tal idea, o sea, las acciones tendentes a realizar el sumo bien, primero intentaremos exponer los fundamentos de aquella posibilidad con respecto a lo que se halla inmediatamente bajo nuestro poder, para luego presentar aquello que nos brinda la razón como complemento de nuestra incapacidad para posibilitar el sumo bien (con arreglo a principios prácticos necesarios) y que no se halla bajo nuestro poder.

III
Acerca del primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa

Por primado entre dos o más cosas vinculadas mediante la razón entiendo el privilegio de una en ser primer fundamento para determinar esa conexión con las demás. En sentido estricto significa, desde un punto de vista práctico, la primacía del interés de una (que no puede verse pospuesto a ningún otro) en tanto que se le subordinan el *[A 216]* interés de las | otras. A cada una de las capacidades del ánimo cabe atribuirle un *interés*, esto es, un principio que entraña la condición bajo la cual únicamente se ve propiciada su puesta en práctica. La razón, en cuanto capacidad de los principios, determina el interés de todas \ *<Ak. V, 120>* las fuerzas anímicas y autodetermina el suyo. El interés de su uso especulativo consiste en el *conocimiento* del objeto hasta los principios *a priori* más elevados y el del uso práctico en la determinación de la *voluntad* con respecto al último e íntegro fin. Cuanto es exigible a la posibilidad de un uso de la razón en general, a saber, que sus principios y afirmaciones no han de contradecirse mutuamente, no

constituye una parte de su interés, sino que supone la condición de tener una razón en general; sólo su ampliación, y no el simple acuerdo consigo misma, será tenido en cuenta como interés suyo.

Si a la razón práctica no le cabe pensar ni admitir nada distinto de lo que la razón *especulativa* pueda ofrecerle de suyo desde su comprensión, entonces el primado le corresponde a esta última. Sin embargo, suponiendo que dicha razón práctica tuviera de suyo principios originarios *a priori* con los cuales estuvieran indisociablemente vinculadas ciertas posiciones téoricas, pero que con todo se sustrajeran a cualquier posible penetración de la razón especulativa (aunque tampoco hubieran de contradecirla), entonces la cuestión de cuál | sea el supremo interés (no de cuál haya de ceder, pues el uno no contradice *[A 217]* necesariamente al otro) se cifra en lo siguiente: si la razón especulativa, que nada sabe de cuanto le ofrece admitir la práctica, tiene que aceptar esas proposiciones y, aunque para ella sean transcendentes, ha de intentar asociarlas con sus conceptos como una posesión que le ha sido transferida; o si dicha razón especulativa se ve habilitada para perseguir obstinadamente su propio interés por separado y, con arreglo a la canónica de *Epicuro*, descartar como vanas sutilezas todo cuanto no pueda testimoniar su realidad objetiva mediante palmarios ejemplos que se presenten en la experiencia, aun cuando esto se halle harto implicado con el interés del uso práctico (puro) y tampoco resultara en sí contradictorio con el teórico, simplemente porque todo ello perjudica realmente al interés de la razón especulativa por cuanto levanta los límites que ésta se puso a sí misma y la expone a cualquier absurdo desvarío de la imaginación.

De hecho, en el caso de poner por fundamento a la razón práctica como patológicamente condicionada, esto es, en cuanto simple administradora del interés de las

inclinaciones bajo el principio sensible de la felicidad, no se puede presentar esa exigencia a la razón especulativa. El paraíso de *Mahoma* o la unión delicuescente de *teósofos* y *místicos* con la divinidad \ impondrían a la razón su | prodigio según el gusto de cada cual, y tanto valdría no poseer razón alguna como exponerla así a toda suerte de fantásticas ensoñaciones. Ahora bien, si la razón puede ser práctica de suyo y lo es realmente, tal como demuestra la consciencia de la ley moral, entonces sólo es una y la misma razón quien siempre juzga según principios *a priori* con un propósito teórico o uno práctico, quedando claro que, aunque con respecto al sentido teórico, su capacidad no baste para fijar ciertas proposiciones asertóricamente, mientras que tampoco entren en contradicción con ella, tendría que admitir esas proposiciones tan pronto como pertenezcan *inseparablemente al interés práctico* de la razón pura y asumirlas ciertamente como algo ajeno que, pese a no haber crecido en su suelo, sí está suficientemente acreditado, intentando compararlas y enlazarlas con todo lo que tiene en su poder como razón especulativa; resignándose con todo a que tales proposiciones no suponen evidencias suyas, pero sí ampliaciones de su uso en algún otro sentido como es el práctico, lo cual no está en absoluto reñido con su interés de limitar los desafueros especulativos.

<Ak. V, 121>

[A 218]

Por lo tanto, en el enlace de la razón pura especulativa con la razón pura práctica, con vistas a un conocimiento, el primado le corresponde a esta última, bajo el presupuesto de que tal enlace no sea *contingente* y | arbitrario, sino que se fundamente *a priori* sobre la propia razón y sea por ello *necesario*. Pues sin esta subordinación se originaría un conflicto de la razón consigo misma, habida cuenta de que, si estuviesen simplemente asociadas (coordinadas) entre sí, la primera se ceñiría estrictamente a sus límites sin admitir

[A 219]

en su ámbito nada de la segunda, pero ésta extendería sus límites por encima de todo y allí donde lo exigiera su menesterosidad intentaría fagocitar a la primera dentro de sus propios lindes. Sin embargo, el someterse a la razón especulativa, subvirtiendo por lo tanto este orden de cosas, es algo que no se le puede exigir en absoluto a la razón práctica, dado que a fin de cuentas todo interés es práctico y el propio interés de la razón especulativa, que sólo es condicionado, únicamente queda completo en el uso práctico.\

IV
La inmortalidad del alma como un postulado de la razón pura práctica

La promoción del sumo bien en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable merced a la ley moral. Pero en esta voluntad una *plena adecuación* de las intenciones con la ley moral supone la suprema condición del sumo bien. Tal condición ha de ser tan posible como su objeto, al | hallarse contenida en el mismo mandato de promocionar éste. Mas esa plena adecuación de la voluntad con la ley moral equivale a *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ente racional inmerso en algún punto temporal del mundo sensible. Ahora bien, en tanto que es exigida como prácticamente necesaria, entonces tan sólo cabe encontrarla en un *progreso* que va *al infinito* hacia esa plena adecuación, siendo así que con arreglo a los principios de la razón pura práctica se hace necesario admitir tal progresión práctica como el objeto real de nuestra voluntad.

<Ak. V, 122>

[A 220]

Sin embargo, este progreso indefinido sólo es posible bajo el presupuesto de una personalidad y *existencia*

infinitamente duradera y del mismo ente racional (lo cual se denomina «inmortalidad del alma»). Por lo tanto, el sumo bien sólo es prácticamente posible bajo el presupuesto de la inmortalidad del alma y ésta, al hallarse indisolublemente vinculada con la ley moral, es un *postulado* de la razón pura práctica (por lo cual entiendo una proposición *teórica*, pero que no es demostrable como tal, sino en cuanto depende inseparablemente de una ley *práctica* que vale incondicionalmente *a priori*).

Esta tesis acerca de la determinación moral de nuestra naturaleza, según la cual únicamente podemos conseguir *[A 221]* esa plena adecuación con las | leyes morales en un progreso hacia el infinito, es de la mayor utilidad, no sólo atendiendo al presente complemento para esa incapacidad propia de la razón especulativa, sino también con respecto a la religión. A falta de dicha tesis, la ley moral quedaría totalmente despojada de su *santidad*, en tanto que uno se la imaginaría como *complaciente* (indulgente) y acomodaticia, o bien se desorbitaría su vocación con la espera de un destino inalcanzable, cual es adquirir una plena santidad de la voluntad, \ perdiéndose en extravagantes sueños *teosóficos* *<Ak. V, 123>* que contradicen el conocimiento de uno mismo; en ambos casos queda impedida esa continua *aspiración* por cumplir puntual y celosamente con un severo e inflexible mandato de la razón tan real como nada idealizado. Para un ente racional, pero finito, el progreso al infinito sólo es posible partiendo desde los grados inferiores para llegar luego hasta los más altos de la perfección moral. El *infinito*, para quien la condición del tiempo no supone nada en absoluto, contempla en esa serie interminable para nosotros el conjunto de semejante adecuación con la ley moral, y la santidad, que exige incesantemente su mandato para estar acorde con su justicia en la participación que aquel infinito destina a cada cual atendiendo al sumo bien, no tiene

cabida sino en una intuición completamente intelectual de la existencia protagonizada por entes racionales. Lo único | que puede incumbir a una criatura al considerar la *[A 222]* esperanza de tal participación sería la consciencia de su probada intención, habida cuenta de que, a partir del amejoramiento moral desde lo peor hacia lo mejor verificado hasta el momento y la inalterable resolución que ha constatado gracias a ello, le cabe esperar una ulterior e ininterrumpida continuación de tal prosecución mientras dure su existencia y hasta más allá de esta vida[147], | *[A 223]* resultando así plenamente adecuada a su voluntad (sin esa indulgencia ni absolución que no están en consonancia con *<Ak. V, 124>* la justicia), mas ciertamente jamás aquí o \ en algún previsible punto del tiempo futuro de su existir, sino sólo en la infinitud de su persistencia (abarcable sólo por Dios).

V
La existencia de Dios como un postulado de la razón pura práctica

La ley moral condujo en el análisis precedente al problema práctico que se ve prescrito simplemente por la razón pura sin dar entrada a móvil sensible alguno. Este problema se refiere a la necesaria integridad de la primera y primordial parte del sumo bien, la *moralidad*, y, al no poder verse plenamente resuelta sino en una eternidad, desembocó en el postulado de la *inmortalidad*. Esa misma ley tiene que conducir también a la posibilidad del segundo elemento del sumo bien, el cual no consiste sino en una *felicidad*, adecuada a esa moralidad, o sea, tan desinteresada | como si *[A 224]* procediera simplemente de la imparcial razón, y esta posibilidad nos conduce a la presuposición de la existencia de una causa adecuada a tal efecto, es decir, a postular la

existencia de Dios como algo que pertenece necesariamente a la posibilidad del sumo bien (objeto de nuestra voluntad que se halla vinculado necesariamente con la legislación moral de la razón pura). Pasemos a exponer esta conexión de un modo convincente.

Felicidad es el estado de un ser racional situado dentro del mundo, al cual en el conjunto de su existencia le *va todo según su deseo y voluntad*, y descansa por lo tanto en el hecho de que la naturaleza coincida con su finalidad global, así como con el fundamento esencial que determina su voluntad. Ahora bien, la ley moral, en cuanto ley de la libertad, ordena mediante fundamentos determinantes que deben ser por completo independientes de la naturaleza y de la coincidencia que ésta pueda presentar con nuestra capacidad desiderativa (cual móviles). Sin embargo, el ente racional que actúa en el mundo no es al mismo tiempo causa del mundo y de la propia naturaleza. Por lo tanto, en la ley moral no se da el más mínimo fundamento para una conexión necesaria entre moralidad y la felicidad proporcional de un ente que forme parte del mundo y dependa de él, justamente por lo cual no puede ser causa de esa naturaleza merced a su voluntad y, en lo que atañe a su felicidad, no puede hacerla coincidir en todos los casos con *[A 225]*
sus | principios prácticos a partir de \ sus propias fuerzas. *<Ak. V, 125>*
No obstante, en el problema práctico de la razón pura, es decir, en la manipulación necesaria con vistas al sumo bien, una conexión semejante se ve postulada como necesaria: *debemos* auspiciar el sumo bien (el cual por lo tanto tiene que ser posible). Por consiguiente, también es *postulada* la existencia de una causa del conjunto de la naturaleza, y diferenciada de la naturaleza, que contenga una exacta coincidencia de la felicidad con la moralidad. Pero esta causa suprema no debe colocar el fundamento de la coincidencia de la naturaleza simplemente con una ley de la

voluntad de los entes racionales, sino con la representación de esa *ley* en tanto que es puesta como *supremo fundamento para determinar la voluntad*, por lo tanto no simplemente con las costumbres acordes a la forma, sino también entrañando su moralidad cual fundamento para determinar tales costumbres, esto es, con su intención moral.

Así pues, el sumo bien sólo es posible dentro del mundo en cuanto se asuma una causa suprema de la naturaleza que posea una causalidad conforme a la ley moral. Ahora bien, un ser apto para obrar conforme a la representación de leyes supone una *inteligencia* (un ente racional), y su causalidad conforme a esa representación de leyes constituye una *voluntad*. Por lo tanto, la suprema causa de la naturaleza, en tanto que ha de ser presupuesta | para el sumo bien, es un ser que mediante *entendimiento y voluntad* constituye la causa (por ende el autor) de la naturaleza, es decir, *Dios*. Por consiguiente, el postulado de la posibilidad del *sumo bien derivado* (del mejor mundo) supone al mismo tiempo el postulado de la realidad de un *sumo bien originario*, o sea, la existencia de Dios. Ahora bien, para nosotros constituía un deber auspiciar el sumo bien y por ello no sólo hay un derecho, sino también una necesidad ligada con el deber como exigencia, para presuponer la posibilidad de ese sumo bien, lo cual, al ser sólo posible bajo la condición de la existencia de Dios, vincula inseparablemente con el deber tal presuposición, es decir, que resulta moralmente necesario asumir la existencia de Dios. *[A 226]*

Ha de subrayarse aquí que esta necesidad moral es *subjetiva*, o sea, que se trata de una exigencia, y no es *objetiva*, esto es, no supone de suyo un deber; pues en modo alguno puede darse un deber para asumir la existencia de una cosa (al ser esto algo que sólo le incumbe al uso teórico de la razón). Tampoco quiere decirse con ello

que sea necesario asumir la existencia de Dios *como un fundamento de toda obligación en general* (pues ese fundamento descansa, como se ha demostrado suficientemente, exclusivamente sobre la \ autonomía de la propia razón). Al deber le corresponde aquí tan sólo trabajar en pro de la creación y promoción del sumo bien en el mundo, cuya posibilidad puede por lo tanto verse postulada, | pero que nuestra razón no encuentra pensable sino bajo la suposición de una suprema inteligencia; por lo tanto, el asumir su existencia se halla vinculado con la consciencia de nuestro deber, aun cuando esa asunción misma pertenece a la razón teórica y con respecto a la cual sea únicamente considerada como *hipótesis* en cuanto fundamento explicativo, si bien en relación con la comprensibilidad de un objeto (el sumo bien) que nos es encomendado por la ley moral, o sea, de una exigencia en sentido práctico, puede llamarse «*fe*» y a decir verdad «*fe racional*», puesto que la razón pura (tanto según su uso teórico como el práctico) es la única fuente de donde mana.

<Ak. V, 126>

[A 227]

A partir de esta deducción resulta comprensible ahora por qué las escuelas *griegas* nunca pudieron llegar a solventar su problema sobre la posibilidad práctica del sumo bien, dado que siempre convirtieron la regla práctica concerniente al uso que la voluntad del ser humano hace de la libertad en único fundamento suyo y que a ellos les bastaba sin precisar según su parecer la existencia de Dios. Desde luego, llevaban razón al establecer el principio de las costumbres por sí mismo, independientemente de este postulado, tan sólo a partir de la relación entre razón y voluntad, convirtiéndolo en la *suprema* condición práctica del sumo bien; mas no por ello suponía la condición íntegra de su | posibilidad.

[A 228]

Los *epicúreos* habían adoptado como principio supremo de las costumbres uno enteramente falso, cual es el de la

felicidad, suplantando a la ley por una máxima de optar arbitrariamente según le dicte a cada cual su inclinación. Sin embargo, se mostraron bastante *consecuentes* con ello rebajando su sumo bien proporcionalmente a la bajeza de su principio, y no esperaban una felicidad superior a esa que se deja conquistar mediante la prudencia humana (donde se adscriben también la sobriedad y moderación de las inclinaciones), felicidad que como es bien sabido ha de resultar bastante parca y harto diversa en función de las circunstancias; por no hablar de las excepciones que sus máximas se veían obligadas a permitir constantemente y que las invalidaban como leyes.

Los *estoicos* en cambio habían escogido correctamente su principio práctico supremo, la virtud, como condición del sumo bien. Sin embargo, al representarse el grado de virtud exigible \ a su ley pura como plenamente alcanzable *<Ak. V, 127>* en esta vida, no sólo desorbitaron la capacidad moral del *ser humano* bajo el nombre de «*sabio*», hasta sobrepasar los límites de su naturaleza, admitiendo así algo que contradice a cualquier antropología, sino que sobre todo no quisieron dejar valer como un objeto peculiar de la capacidad desiderativa humana ese segundo *ingrediente* del | sumo bien, es decir, la felicidad. De muy otra suerte, *[A 229]* asimilándolo a una divinidad en la consciencia de su excelencia personal, hicieron a su *sabio* totalmente independiente de la naturaleza (en lo tocante a su contento), en tanto que ciertamente le exponían al mal físico de la vida, mas no le sometían a él (presentándolo también al mismo tiempo como libre del mal moral), con lo cual omitieron así efectivamente el segundo elemento del sumo bien, la propia felicidad, al cifrar ésta simplemente en el obrar y en el contento con su valor personal, encerrándola dentro de la consciencia del talante ético; pero en este

punto pueden verse suficientemente refutados por la voz de su propia naturaleza.

La doctrina del cristianismo[148], incluso cuando todavía no se la considera como una doctrina religiosa, da | en este punto un concepto del sumo \ bien (el reino de Dios) que es el único en satisfacer las demandas | más rigurosas de la razón práctica. La ley moral es sacrosanta (inflexible) y exige la santidad de las costumbres, si bien toda perfección moral a la que puede llegar el ser humano es sólo siempre virtud, o sea, una intención conforme a la ley por *respeto* hacia ella y, por consiguiente, la consciencia de una propensión continua a la transgresión o al menos a la deslealtad, es decir, a la intromisión de muchas motivaciones ilegítimas (no morales) en el cumplimiento de la ley, coaligándose así humildad y autoestima; por lo tanto, con respecto a esa santidad reclamada por la ley cristiana, a la criatura no le queda nada más que el progreso al infinito, pero por eso mismo también se ve autorizado a albergar la esperanza de su perduración en el infinito. El *valor* de una intención *plenamente* adecuada a la ley moral es infinito, pues cualquier felicidad posible no tiene, a juicio de un sabio y omnipotente distribuidor de la misma, ninguna otra limitación salvo la falta de adecuación a su deber por parte del ente racional.

[A 230]
<Ak. V, 128>
[A 231]

Mas la ley moral no *promete* de suyo felicidad alguna; habida cuenta de que la felicidad, según los conceptos de un orden natural en general, no se halla necesariamente vinculada con el seguimiento de dicha ley. La doctrina moral cristiana suple esta falta (del segundo ingrediente indispensable del sumo bien) mediante la escenificación del mundo, donde los entes racionales se consagran a la ley moral con toda | el alma, como un *reino de Dios*, en el cual naturaleza y costumbres entran en una armonía, extraña para cada una de las dos por sí misma, gracias a un santo

[A 232]

autor que hace posible el sumo bien derivado. La *santidad* de las costumbres les es indicada ya en esta vida \ como pauta, mas el provecho proporcional a ella, la *bienaventuranza*, sólo se representa como alcanzable en una eternidad; porque la *santidad* siempre ha de ser el arquetipo de su comportamiento en cualquier situación y el progreso hacia ella en esta vida es tan posible como necesario, pero la *bienaventuranza* no puede ser alcanzada en este mundo bajo el nombre de «felicidad» (por cuanto dependa de nuestra capacidad) y por ello constituye exclusivamente un objeto de esperanza. No obstante, el propio principio cristiano de la *moral* no es teológico (ni supone por ende heteronomía), sino autonomía de la razón práctica por sí misma, puesto que no pone al conocimiento de Dios y de su voluntad como fundamento de tales leyes, sino tan sólo del llegar a conseguir el sumo bien bajo la condición de cumplir con esas leyes, e incluso el auténtico *móvil* para este cumplimiento no es colocado en las deseadas consecuencias del mismo, sino únicamente en la representación del deber como lo único en cuya fiel observancia consiste la dignidad para conquistar el sumo bien. |

De esta manera, a través del concepto de sumo bien como objeto y fin final de la razón pura práctica, la ley moral conduce hacia la *religión, esto es, al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones u ordenanzas arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña*, sino como *leyes* esenciales de cualquier voluntad libre por sí misma, las cuales han de ser consideradas pese a todo como mandatos del ser supremo, pues nosotros no podemos esperar conseguir el sumo bien, cuyo auspicio constituye un objeto de nuestro afán convertido en deber por la ley moral, sino a partir de una voluntad moralmente perfecta (santa y

bondadosa) al tiempo que omnipotente y, por lo tanto, mediante la concordancia con esa voluntad. Por eso también aquí todo es desinteresado y se fundamenta simplemente sobre el deber, sin que el temor o la esperanza puedan ser puestos en la base cual móviles que, si se tornan principios, anulan por completo el valor moral de las acciones. La ley moral me ordena convertir al sumo bien posible dentro del mundo en el último objeto de mi conducta. Pero yo no puedo esperar realizarlo sino mediante la coincidencia de mi voluntad con la de un autor del mundo santo y bondadoso, y aun cuando en el concepto del sumo bien, como el de un todo donde se representan como unidas en una exactísima proporción la mayor *[A 234]*
felicidad | con el mayor grado (posible en las criaturas) de *<Ak. V, 130>*
perfección, \ se halle complicada *mi propia felicidad*, no es ella quien supone el fundamento para determinar a la voluntad al auspicio del sumo bien, sino la ley moral (la cual más bien circunscribe a estrictas condiciones mi ilimitada ansia de felicidad).

De ahí también que la moral no suponga una teoría de cómo *hacernos* felices, sino de cómo debemos llegar a ser *dignos* de la felicidad. Sólo luego, cuando llega la religión, sobreviene igualmente la esperanza de llegar a participar algún día en la felicidad, en la medida en que hayamos cuidado de no ser indignos de ella.

Alguien es *digno* de la posesión de una cosa o de un estado, cuando el hecho de que se halle en esa posesión concuerda con el sumo bien. Ahora puede comprenderse fácilmente que toda dignidad depende de la conducta moral, pues ésta constituye en el concepto de sumo bien la condición del resto (de lo que pertenece a la situación), o sea, de la cuota de felicidad. De aquí se sigue que la moral nunca habría de ser tratada como una *teoría de la felicidad*, o sea, como una instrucción para ser partícipes de la

felicidad, puesto que la moral no se las ve sino con | la condición racional (*conditio sine qua non*) de la felicidad, mas no con un medio para conseguirlo. Sin embargo, una vez que la moral se ha visto presentada por completo (imponiendo simplemente deberes y sin dar ninguna directriz para los deseos interesados), sólo entonces, tras haberse despertado un deseo que no puede asomarse antes en ningún alma egoísta, cual es el deseo moral fundamentado sobre una ley de auspiciar el sumo bien (de traer hacia nosotros el reino de Dios), y después de que a tal efecto se ha dado el paso hacia la religión, cabe denominar a esta teoría moral también teoría de la felicidad, puesto que la *esperanza* de esta última no comienza sino con la religión. *[A 235]*

También se infiere de esto que, cuando se pregunta cuál es el *último fin de Dios* en la creación del mundo, no tendría que mentarse la *felicidad* de los entes racionales en el mundo, sino aquel *sumo bien* que añade a este deseo de tales entes una condición, cual es la de hacerse digno de la felicidad, esto es, la *moralidad* de ese mismo ser, condición que entraña la única medida según la cual pueden esperar participar de la felicidad por la mano de un *sabio* autor. Como la *sabiduría* considerada teóricamente significa *el conocimiento del sumo bien*, y considerada prácticamente significa \ *la adecuación de la voluntad al sumo bien*, *<Ak. V, 131>* entonces no cabe atribuir a una sabiduría suprema e independiente un fin que estuviera fundado | *simplemente* *[A 236]* *sobre la bondad*. Pues el efecto de ésta (con respecto a la felicidad de los entes racionales) sólo puede pensarse como adecuado al sumo bien originario bajo las condiciones restrictivas del acuerdo con la *santidad*[149]. De ahí que quienes colocan el fin de la creación en la honra de Dios (suponiendo que dicha gloria no se piense antropomórficamente como la inclinación a ser loado) han

dado con la mejor expresión. Pues nada honra más a Dios que el respeto hacia su mandato y, cuando a lo más estimable que hay en el mundo, la observación del sacrosanto deber que nos impone su ley, se | añade su *[A 237]* maravillosa disposición de coronar un orden tan bello con una felicidad. Si esto último le hace (hablando en términos humanos) amable, merced a lo primero supone un objeto de veneración (adoración). Los propios seres humanos pueden granjearse amor merced a su beneficencia, mas nunca conquistarán así el respeto, de suerte que la mayor beneficencia sólo les honra si es practicada con dignidad.

Que, en el orden de los fines, el ser humano (y con él todo ente racional) sea un *fin en sí mismo*, es decir, que nunca pueda ser utilizado como un simple medio por nadie (ni aun por el mismo Dios) sin verse tratado al mismo tiempo como el fin que es o, dicho con otras palabras, que la *humanidad* haya de suponer algo *sagrado* en nuestra propia persona, son cosas que ahora se siguen de suyo, habida cuenta de que, al ser el *sujeto de la ley moral*, el ser humano también lo es de algo sacrosanto en sí \ y que permite dar ese calificativo a todo cuanto esté de acuerdo *<Ak. V, 132>* con ello. Pues esta ley moral se funda sobre la autonomía de su voluntad como una voluntad libre que, con arreglo a sus leyes universales, debe poder *estar de acuerdo* con aquello a lo cual debe *someterse*. |

VI
Sobre los postulados de la razón pura práctica en general

Todos ellos proceden del principio de la moralidad, el cual *[A 238]* no es un postulado, sino una ley mediante la que la razón determina inmediatamente la voluntad y ésta, justamente

por verse así determinada, como voluntad pura, exige esas condiciones necesarias para el cumplimiento de su precepto. Estos postulados no son dogmas teóricos, sino *hipótesis* presupuestas necesariamente desde un punto de vista práctico y, por lo tanto, aunque no ensanchan el conocimiento especulativo, sí confieren una realidad objetiva *universal* (a través de su relación con lo práctico) a las ideas de la razón especulativa, permitiéndole adjudicarse conceptos de los cuales en otro caso no hubiera podido afirmar ni tan siquiera su posibilidad.

Estos postulados son los de la *inmortalidad*, la *libertad* considerada positivamente (como la causalidad de un ser en tanto que pertenece al mundo inteligible) y la *existencia de Dios*. El *primero* emana de la condición prácticamente necesaria de adecuar la duración al íntegro cumplimiento de la ley moral; el *segundo* del necesario presupuesto de independencia con respecto al mundo sensible y de la capacidad para determinar su voluntad conforme a la | ley *[A 239]* de un mundo inteligible; el *tercero* de la necesidad de la condición requerida por ese mundo inteligible para ser el sumo bien, merced a la presuposición del sumo bien autárquico, esto es, de la existencia de Dios.

Merced al respeto hacia la ley moral se hace necesaria la perspectiva, del sumo bien, y el supuesto que emana de ahí sobre la realidad objetiva del mismo conduce, por lo tanto, mediante los postulados de la razón práctica, a conceptos planteados por la razón especulativa como problemas que sin embargo no podía resolver. Y así nos conduce:

1.º) A aquel concepto para cuya solución la razón *<Ak. V, 133>* especulativa \ no podía sino incurrir en *paralogismos* (la inmortalidad), pues al concepto psicológico de un postrer sujeto le faltaba ese atributo de la persistencia, que se ve necesariamente atribuido al alma en la consciencia de sí

mismo, para completar la real representación de una sustancia, duración que la razón práctica dispone gracias al postulado de una adecuación con la ley moral en el sumo bien, como fin global de dicha razón.

2.º) Conduce también al concepto del cual la razón especulativa no contenía sino una *antinomia*, cuya solución sólo podía fundarse sobre un concepto pensable problemáticamente, mas no demostrable ni determinable según su realidad objetiva, es decir, a la *idea cosmológica* | de un mundo inteligible y a la idea de nuestra existencia en *[A 240]* el mismo por medio del postulado de la libertad (cuya realidad evidencia esa razón práctica mediante la ley moral, haciendo presente simultáneamente la ley de un mundo inteligible que la razón especulativa sólo podía indicar sin llegar a determinar su concepto).

3.º) Procura un significado a ese concepto que la razón especulativa ciertamente había de pensar, pero tenía que dejar indeterminado como simple *ideal* transcendental, definiendo al concepto *teológico* de protoser (en sentido práctico, es decir, como una condición de posibilidad del objeto de una voluntad determinada por la ley moral) como el principio supremo del sumo bien en un mundo inteligible donde la ley moral ejerce su poder.

Ahora bien, ¿acaso se amplía de este modo nuestro conocimiento gracias a la razón práctica y lo que para la especulativa era *transcendente* resulta *inmanente* para la práctica? Desde luego, pero *sólo en sentido práctico*. Pues nosotros no conocemos merced a ello la naturaleza de nuestra alma, ni el mundo inteligible o el ser supremo, según lo que son en sí mismos, sino que sólo hemos fusionado sus conceptos completamente *a priori* gracias a la razón pura en el *concepto práctico del sumo bien* como objeto de nuestra voluntad, pero tan sólo por medio de la ley moral y simplemente en relación a la misma con

respecto al objeto que ella ordena. | Mas por ello no se comprende cómo sea posible la libertad, ni cómo haya de representarse este tipo de causalidad teórica y positivamente, sino sólo que con tal motivo queda postulada por la ley moral una libertad semejante. Otro tanto sucede con las demás ideas, cuya posibilidad resulta insondable para cualquier entendimiento humano, aun cuando \ ningún sofisma le arrebatará jamás, incluso al ser humano más corriente, la convicción de que suponen verdaderos conceptos. *[A 241]* *<Ak. V, 134>*

VII
¿Cómo es posible pensar una ampliación de la razón pura desde un punto de vista práctico sin ampliar con ello al mismo tiempo su conocimiento en cuanto razón especulativa?

A fin de no ser demasiado abstractos, queremos responder a esta pregunta aplicándola al caso que nos ocupa.

Para ampliar *prácticamente* un conocimiento puro tiene que darse *a priori* un *propósito*, esto es, un fin como objeto (de la voluntad) que, al margen de cualesquiera principios teóricos**[150]**, sea representado necesariamente en cuanto práctico por un imperativo (categórico) que determine inmediatamente a la voluntad; y tal es aquí el *sumo bien*. Mas éste no es posible sin presuponer tres conceptos teóricos (para los que, al ser simples conceptos de la razón pura, | no cabe encontrar ninguna intuición que les corresponda ni, por lo tanto, tampoco puede hallarse para ellos ninguna realidad objetiva por el camino teórico), a saber: libertad, inmortalidad y Dios. Así pues, mediante esa ley práctica que ordena la existencia del sumo bien posible en el mundo, queda postulada la posibilidad de aquellos *[A 242]*

objetos de la razón especulativa y la realidad objetiva que ésta no podía garantizarles; con lo cual el conocimiento teórico de la razón pura recibe desde luego un incremento, consistente tan sólo en que aquellos conceptos, que antes eran problemáticos para ella (como simplemente pensables), son ahora definidos asertóricamente como conceptos a los cuales les corresponden objetos reales, porque la razón práctica requiere ineludiblemente la existencia de los mismos para la posibilidad de su objeto, el sumo bien, que es absolutamente necesario desde un punto de vista práctico, y por ello la razón teórica se ve autorizada a presuponerlos.

Pero este acrecentamiento de la razón teórica no significa, ni mucho menos, que la especulación pueda hacer del mismo un uso positivo *desde un punto de vista teórico*. Pues mediante la razón práctica sólo se ha mostrado que aquellos conceptos son reales y tienen sus (posibles) objetos reales, mas con ello no nos es dado nada relativo a su intuición (que tampoco puede ser exigida), y no resulta posible formular ninguna proposición sintética a partir de esa realidad admitida. Consiguientemente, esta | apertura no *[A 243]* nos ayuda lo más mínimo para ampliar nuestro conocimiento desde un punto de vista especulativo, pero sí *<Ak. V, 135>* con \ respecto al uso práctico de la razón pura. Esas tres ideas de la razón especulativa citadas anteriormente no suponen en sí conocimiento alguno; sin embargo, son *pensamientos* (transcendentes) en los que nada es imposible. Así las cosas, reciben realidad objetiva mediante una ley apodíctico-práctica, en cuanto condiciones de posibilidad relativas a lo que dicha ley nos ordena *tomar por objeto*, es decir, somos instruidos por dicha ley de *que tienen objetos* sin poder indicar en cambio cómo su concepto se refiere a un objeto y esto no supone todavía un conocimiento *de tales objetos*, pues merced a ello no se

puede juzgar nada sobre ellos sintéticamente, ni determinar la aplicación teórica de los mismos, con lo cual no cabe hacer de ellos ningún uso teórico de la razón, siendo esto aquello en lo que consiste propiamente cualquier conocimiento especulativo de los mismos. Con todo, aunque *ciertamente no el de estos objetos*, el conocimiento teórico de la razón en general quedó ampliado por ello, en tanto que mediante los postulados prácticos fueron *dados objetos* a aquellas ideas, recibiendo así realidad objetiva un simple pensamiento problemático.

Por lo tanto, no se trataba de una ampliación del conocimiento relativa a *objetos suprasensibles dados*, pero *[A 244]* sí de una ampliación de la razón teórica y | de su conocimiento con respecto a lo suprasensible en general, en tanto que la razón se vio obligada a admitir *que hay tales objetos* sin determinarlos más puntualmente, ni poder ampliar siquiera este conocimiento de los objetos (que fueron dados a partir de principios prácticos y también sólo para el uso práctico), siendo éste un incremento que la razón pura teórica, para quien todas aquellas ideas son transcendentes y sin objeto, ha de agradecer exclusivamente a su capacidad pura práctica. Aquí se tornan *inmanentes* y *constitutivas*, al ser fundamentos de posibilidad para *realizar el objeto necesario* de la razón pura práctica (el sumo bien), mientras que sin esto suponen principios *transcendentes* y simplemente *regulativos* de la razón especulativa, que no le proponen a ésta admitir un nuevo objeto por encima de la experiencia, sino tan sólo aproximar a la totalidad su uso en la experiencia. Pero, una vez que la razón está en posesión de ese incremento, en cuanto razón especulativa obrará negativamente (propiamente sólo para garantizar su uso práctico) con aquellas ideas, es decir, no ampliando, sino cribando, para detener por un lado al *antropomorfismo*, como fuente de la

superstición \ o aparente ampliación de aquellos conceptos gracias a una pretendida experiencia, y por otro lado al *fanatismo* que promete tal ampliación merced a una intuición suprasensible u | otros sentimientos por el estilo; todos ellos constituyen obstáculos del uso práctico de la razón pura, cuya prevención supone desde luego la ampliación de nuestro conocimiento en sentido práctico, sin que sea contradictorio confesar al mismo tiempo que la razón no ha ganado nada con ello desde un punto de vista especulativo. <Ak. V, 136> [A 245]

Para cualquier uso de la razón con respecto a un objeto se requieren conceptos del entendimiento (categorías) sin los que no puede ser pensado objeto alguno. Dichos conceptos sólo pueden verse aplicados al uso teórico de la razón, es decir, a un conocimiento teórico, en tanto que se coloque bajo ellas al mismo tiempo una intuición (que siempre es sensible) y, por lo tanto, sólo para representar merced a ellos un objeto de experiencia posible. Sin embargo, aquí son *ideas de la razón*, las cuales no pueden ser dadas en experiencia alguna, lo que yo habría de pensar mediante categorías para conocer tal objeto. Mas tampoco se trata aquí del conocimiento teórico de los objetos de esas ideas, sino sólo de saber si estas ideas tienen objetos en general. Esta realidad les es procurada por la razón pura práctica y la razón teórica no ha de hacer nada, salvo *simplemente pensar* aquellos objetos mediante categorías, lo cual, como hemos demostrado claramente, es perfectamente posible sin precisar de una intuición (ni sensible ni suprasensible), porque las | categorías tienen su sede en el entendimiento puro independientemente de toda intuición y con anterioridad a ella, exclusivamente en cuanto capacidad de pensar, y siempre denotan sólo un objeto en general *sea cual fuere la manera en que se nos dé*. Sin duda, no es posible dar objeto alguno en la [A 246]

experiencia para tales categorías, en tanto que deban verse aplicadas a aquellas ideas; no obstante, sí les es dado *que un objeto semejante es real*, con lo cual la categoría en cuanto simple forma del pensamiento no está aquí vacía, sino que tiene significación gracias a un objeto que la razón práctica brinda indudablemente en el concepto del sumo bien, quedando así suficientemente garantizada la *realidad de los conceptos* al efecto de la posibilidad del sumo bien, sin que, pese a todo, mediante este incremento se produzca la más mínima ampliación del conocimiento según principios teóricos. \

Si, además, estas ideas de Dios, de un mundo inteligible (el *<Ak. V, 137>* reino de Dios) y de la inmortalidad se ven determinadas por predicados tomados de nuestra propia naturaleza, no cabe considerar tal determinación como un *hacer sensibles* aquellas ideas puras de la razón (antropomorfismo), ni tampoco como un conocimiento transcendente de objetos suprasensibles, pues estos predicados no son otros que | el entendímiento y la voluntad, considerados en sus relaciones *[A 247]* recíprocas, tal como tienen que ser pensados en la ley moral y, por lo tanto, sólo en cuanto se hace de ellos un uso práctico puro. Luego se hace abstracción de todo cuanto esté asociado psicológicamente a estos conceptos, o sea, en la medida en que observamos empíricamente esas capacidades nuestras *durante su desempeño* (advirtiendo por ejemplo que el entendimiento del ser humano es discursivo, por lo que sus representaciones son pensamientos y no intuiciones que se suceden unas a otras en el tiempo, así como que su voluntad padece siempre una dependencia relativa al contento con la existencia de su objeto, etc., todo lo cual no puede ser así en el sumo bien); y así, de aquellos conceptos mediante los cuales nos pensamos un ser puro del entendimiento, no queda sino la

posibilidad exigible para pensarse una ley moral, obteniendo por lo tanto, ciertamente, un conocimiento de Dios, mas sólo desde un punto de vista práctico; por lo que, si nosotros intentamos ampliarlo a un punto de vista teórico, obtenemos un entendimiento divino que no piensa, sino que *intuye*, así como una voluntad que se fija sobre objetos de cuya existencia no depende en lo más mínimo su contento (no quiero hacer ninguna mención a los predicados transcendentes, como por ejemplo el de una magnitud de la existencia, o sea, la duración, que sin embargo no tiene lugar en el tiempo, único medio posible para nosotros de representarnos la existencia | como *[A 248]* magnitud), propiedades perceptibles de las que no podemos hacernos ningún concepto válido para el *conocimiento* del objeto y quedamos advertidos por ello de que nunca pueden ser utilizados para una teoría sobre seres suprasensibles, con lo cual no pueden fundamentar por ese lado un conocimiento especulativo, sino que su uso se limita exclusivamente al ejercicio de la ley moral.

Esto último es tan evidente, y puede ser tan claramente demostrado de hecho, que cabe desafiar tranquilamente a todos los *eruditos en teología natural* (un curioso apelativo[151]) y exhortarlos a nombrar tan sólo una propiedad, ya sea del entendimiento o de la voluntad, que determine a este \ objeto suyo (al margen de los simples *<Ak. V, 138>* predicados ontológicos), respecto de la cual no se pueda demostrar irrefutablemente que, tras separar | todo lo antropomórfico, no resta sino la simple palabra, sin que *[A 249]* pueda vincularse con ella el más mínimo concepto merced al cual cupiera esperar una ampliación del conocimiento teórico. Sin embargo, con respecto a lo práctico, de las propiedades de un entendimiento y una voluntad, nos queda el concepto de una relación a quien le procura realidad objetiva la ley moral (que justamente determina *a priori* la

relación entre entendimiento y voluntad). Y, una vez que ha ocurrido esto, también se le otorga realidad al concepto de una voluntad moralmente determinada (al concepto del sumo bien), y con ello a las condiciones de su posibilidad, las ideas de Dios, libertad e inmortalidad, pero siempre tan sólo en relación al ejercicio de la ley moral (no al efecto especulativo).

Tras recordar todo esto, resulta sencillo encontrar una respuesta para esta importante cuestión: *¿pertenece el concepto de Dios al ámbito conceptual de la física* (y por ende también de la metafísica, en cuanto ésta sólo contiene los principios puros *a priori* de la física en su significación más universal) *o al de la moral*? Recurrir a Dios como autor de todas las cosas para *explicar* cualesquiera disposiciones naturales o su transformación no supone cuando menos explicación física alguna, sino más bien una confesión de que uno está en decadencia con su filosofía, pues uno queda obligado a admitir algo respecto de lo cual no se tiene de suyo concepto alguno, para poder hacerse un *[A 250]* concepto relativo a | la posibilidad de lo que uno tiene ante sus ojos. Sin embargo, a partir del conocimiento de *este* mundo resulta imposible alcanzar por la metafísica el concepto de Dios y la prueba de su existencia *mediante conclusiones seguras*, porque habríamos de conocer este mundo como el todo más perfecto posible y, a tal efecto, conocer también todos los mundos posibles (para poder compararlos con éste), con lo cual habríamos de ser omniscientes\ para decir que este mundo sólo era posible *<Ak. V, 139>* gracias a un *Dios* (tal como tendríamos que pensarnos este concepto). Pero finalmente resulta del todo imposible conocer la existencia de ese ser a partir de simples conceptos, porque cada proposición relativa a la existencia (o sea, aquella que dice respecto de un ser, del cual me hago un concepto, que existe) es una proposición sintética

(o sea, un proposición por la cual yo excedo aquel concepto y digo acerca del mismo más de lo que estaba pensado en dicho concepto), es decir, que a este concepto situado en el *entendimiento* le correspondería un objeto *fuera del entendimiento*, lo cual es obviamente imposible de establecer en base a conclusión alguna.

Por lo tanto, a la razón no le resta sino una única manera de proceder para alcanzar este conocimiento y es que ella determine su objeto, en cuanto razón pura, a partir del supremo principio de su uso práctico puro (en tanto que por lo demás éste se halla orientado simplemente a la *existencia* de algo como consecuencia | de la razón). Y en su ineludible tarea (de orientar necesariamente a la *[A 251]* voluntad hacia el sumo bien) no se atestigua únicamente la necesidad de asumir semejante protoser con relación a la posibilidad del sumo bien en el mundo, sino algo que resulta mucho más llamativo y que brillaba por su ausencia en el decurso de la razón por el camino de la naturaleza, cual es *un concepto exactamente determinado de tal protoser*. Como nosotros sólo podemos conocer este mundo en una pequeña parte, ni mucho menos podemos compararlo con todos los mundos posibles, a partir de su orden, finalidad y grandeza nos cabe inferir un autor del mismo que sea *sabio*, *bondadoso*, *poderoso*, etc., mas no su *omnisciencia*, *bondad infinita*, *omnipotencia*, etc. Cabe conceder igualmente que uno se ve autorizado a completar esta inevitable carencia mediante una hipótesis permisible y enteramente racional, a saber, si en tantos fragmentos como se brindan a nuestro conocimiento más cercano resplandece la sabiduría, la bondad, etc., brillarán también en todos los restantes y resulta razonable atribuir cualquier perfección posible al autor del mundo; pero esto no supone ninguna *conclusión* por la que deba felicitarse nuestra perspicacia, sino tan sólo permisos que se nos pueden otorgar y que

todavía precisan de otra recomendación para ser utilizados. El concepto de Dios siempre sigue siendo en el camino | empírico (de la física) *un concepto determinado demasiado inexactamente* como para considerarlo adecuado a la perfección del ser primero (pues con la metafísica en su parte transcendental no se consigue nada). \ *[A 252]*

Al tratar de relacionar este concepto con el objeto de la razón práctica, descubro que el principio moral sólo admite dicho objeto[152] como posible bajo la presuposición de un autor del mundo dotado de una *suprema perfección*. Éste ha de ser *omnisciente*, para conocer mi comportamiento hasta lo más recóndito de mi intención en todos los casos y en todo el porvenir; *omnipotente*, para dispensar a ese comportamiento las consecuencias adecuadas al mismo; e igualmente ha de ser *omnipresente* y *eterno*, etc. Por lo tanto, la ley moral determina gracias al concepto del sumo bien, en cuanto objeto de una razón pura práctica, el concepto del protoser *como ser supremo*, cosa que no pudo lograr la vía física (como tampoco más arriba la senda metafísica) ni, por lo tanto, el global decurso especulativo de la razón. Así pues, el concepto de Dios no se adscribe originariamente a la física, esto es, a la razón especulativa, sino que es un concepto propio de la moral, y otro tanto cabe decir también del resto de los conceptos de la razón, que hemos tratado más arriba como postulados de la misma en su uso práctico. | *<Ak. V, 140>*

Si en la historia de la filosofía griega no se encuentra ninguna huella visible de una teología racional pura, aparte de *Anaxágoras*, ello no se debe a que los filósofos antiguos anduviesen faltos de entendimiento y perspicacia para elevarse hasta ahí por el camino de la especulación, al menos con la ayuda de una hipótesis racional; ¿qué podría resultar más sencillo y natural que aquel pensamiento que se brinda de suyo a cada cual, y, en lugar de admitir grados *[A 253]*

indeterminados de perfección para diversas causas del mundo, asumir una única causa racional que posee *toda perfección*? Sin embargo, los males que hay en el mundo les parecieron una objeción demasiado importante para dar por buena semejante hipótesis. Con lo cual hicieron gala de entendimiento y perspicacia al no permitirse tal hipótesis, e indagar en las causas naturales si entre ellas no cabría encontrar la modalidad y el poder exigibles al ser primero. Pero, una vez que este ingenioso pueblo hubo progresado en sus indagaciones hasta llegar a tratar filosóficamente esas cuestiones morales sobre las cuales otros pueblos se habían limitado a parlotear, descubrieron ante todo una nueva exigencia, una exigencia práctica que no dejó de proporcionarles el concepto preciso del protoser, mientras que la razón especulativa, en cuanto mero espectador, tuvo como máximo el mérito de adornar un concepto que no había crecido | en su suelo, auspiciándolo con un rosario \ *[A 254]* de confirmaciones procedentes de la observación de la *<Ak. V, 141>* naturaleza que resaltaron, no su prestigio (que ya estaba fundamentado), sino más bien tan sólo la pompa de una presunta penetración teórica de la razón.

Con estas evocaciones, el lector de la *Crítica de la razón pura* especulativa quedará cabalmente convencido de cuán harto necesaria, a la par que saludable, resultaba para la teología y la moral aquella ímproba deducción de las categorías. Pues únicamente gracias a ella cabe impedir, cuando se las coloca en el entendimiento puro, tomarlas por innatas, al igual que *Platón*, y fundar sobre ellas pretensiones transcendentes con teorías suprasensibles cuyo fin no se ve, pero convierten a la teología en una linterna mágica de quiméricas fantasmagorías; y cuando se considera tales categorías como adquiridas, sólo también gracias a esa deducción cabe evitar que, tal como hizo

Epicuro, no se limite cualquier uso de las mismas, incluso en sentido práctico, simplemente a los objetos y a los fundamentos que determinan los sentidos. La crítica demostró en aquella deducción: l.º) que no son de origen empírico, sino que tienen *a priori* su fuente y su sede en el entendimiento puro; 2.º) que, como se ven referidas *a objetos en general* independientemente de la intuición de *[A 255]* los dichos objetos, | ciertamente sólo llevan a cabo el *conocimiento teórico* al aplicarse a objetos *empíricos*, pero, sin embargo, aplicadas a un objeto dado por la razón pura práctica, sirven para *pensar determinadamente lo suprasensible*, si bien tan sólo en cuanto éste se vea determinado por predicados que pertenecen necesariamente al *propósito práctico* dado *a priori* y a la posibilidad del mismo. La limitación especulativa de la razón pura y su ampliación práctica colocan a esta razón en una *relación de igualdad*, donde puede ser utilizada en general conforme a fines, y este ejemplo demuestra mejor que cualquier otro que, entre los seres humanos, el camino hacia la *sabiduría*, si debe quedar asegurado y no ser intransitable o inducir al error, ha de pasar inevitablemente por la ciencia, aun cuando de que ésta conduzca, o no, a esa meta sólo pueda uno convencerse al final del camino. \

VIII
Del asentimiento instado por una exigencia de la razón pura

Una *exigencia* de la razón pura en su uso especulativo *<Ak. V, 142>* conduce sólo a *hipótesis*, mas la de la | razón pura práctica *[A 256]* conduce *a postulados*; pues en el primer caso remonto la serie de fundamentos desde lo derivado ascendiendo tan alto *como yo quiera* y preciso de un protofundamento, no

para otorgar una realidad objetiva a ese derivado (v. g. del enlace causal de las cosas y los cambios en el mundo), sino sólo para satisfacer plenamente a mi razón en sus investigaciones al respecto. Así, al ver ante mí orden y regularidad en la naturaleza, no necesito recurrir a la especulación para asegurarme de su *realidad*, sino que tan sólo necesito *presuponer a una divinidad* como causa suya para *explicar* ese orden y regularidad; sin embargo, como la conclusión que va desde un efecto hacia una causa determinada, sobre todo hasta una tan exacta y cabalmente determinada como nosotros hemos de pensar a Dios, siempre es insegura e incierta, una hipótesis semejante no puede ir más allá del grado de la opinión, aun cuando sea la más razonable para nosotros los humanos**[153]**. |

En cambio, una exigencia de la razón pura *práctica* está *[A 257]* fundada sobre un *deber*, cual es el convertir algo (el sumo bien) en objeto de mi voluntad para propiciarlo con todas mis fuerzas; mas a ese efecto tengo que presuponer la posibilidad de tal objeto y con ello las condiciones de semejante posibilidad, a saber, Dios, libertad e inmortalidad, habida cuenta de que no puedo demostrarlas mediante mi razón especulativa, si bien tampoco puedo refutarlas. Este deber se funda, desde luego, sobre una ley por completo independiente de estas últimas presuposiciones, que es apodícticamente cierta por sí misma, cual es la ley moral, y ésta no necesita ningún otro sostén que sea aportado \ por una opinión teórica sobre la naturaleza interior de las cosas, el fin secreto del orden *<Ak. V, 143>* cósmico o de un regidor que lo presida, para obligarnos a realizar del modo más perfecto posible acciones incondicionalmente conformes con la ley. Pero el efecto subjetivo de esta ley, esto es, la *intención* conforme a esa ley, y necesaria por ello, de propiciar el sumo bien prácticamente posible, presupone sin embargo, cuando

menos, que este último sea *posible*, pues de lo contrario resultaría prácticamente imposible procurar alcanzar el objeto de un concepto que fuera en el fondo vano y sin objeto. Ahora bien, | los postulados anteriores sólo *[A 258]* conciernen a las condiciones físicas o metafísicas, en una palabra, subyacentes a la naturaleza de las cosas, de la *posibilidad* del sumo bien, mas no al efecto de un propósito especulativo cualquiera, sino de un necesario fin práctico de la voluntad racional pura, que aquí no *elige*, sino *obedece* a un inflexible mandato de la razón, el cual tiene *objetivamente* su fundamento en la naturaleza de las cosas, en cuanto éstas han de ser juzgadas universalmente por la razón, y no se funda sobre alguna *inclinación* que, al efecto de lo que *deseamos* por razones simplemente *subjetivas*, no se ve autorizada de ningún modo a admitir como posibles los medios para ello ni el objeto en cuanto algo real. Así pues, ésta es una *exigencia en sentido absolutamente necesario* y justifica su presuposición no sólo como simple hipótesis permitida, sino como postulado con un propósito práctico; y, una vez asentado que la ley moral pura obliga inexorablemente a cada cual como un mandato (no como una regla de prudencia), quien es íntegro puede muy bien decir: *quiero* que haya un Dios, así como que mi existencia en este mundo suponga igualmente, al margen de la concatenación natural, una existencia en un mundo puramente intelectual y, finalmente, que mi duración sea infinita, persisto en quererlo así y no me dejo arrebatar esta creencia; pues éste es el único caso donde mi interés, al no *estar autorizado* a dejar de lado nada del mismo, determina ineludiblemente mi juicio, | sin hacer caso a las sutilezas, *[A 259]* por muy incapaz que sea de replicarlas o contraponerle otras más aparentes**[154]**. \

Para evitar tergiversaciones al emplear un concepto *<Ak. V, 144>* todavía tan inusual como el de una creencia o fe racional |

pura práctica, permitáseme una observación adicional. *[A 260]*

Casi podría parecer como si esta creencia racional se anunciase aquí mismo cual un *mandato*: admitir el sumo bien como algo posible. Mas una creencia que se ordena supone un absurdo. Sin embargo, quien recuerde la anterior exposición sobre lo que se requiere aceptar en el concepto del sumo bien advertirá que admitir esa posibilidad no puede verse ordenado en modo alguno y que ninguna *intencionalidad* práctica exige *asumirla*, sino que la razón especulativa había de convenir en ello sin requerimiento alguno; porque nadie puede querer afirmar que sea *imposible* de suyo la conjunción entre una dignidad de ser feliz, que los entes racionales en el mundo conquistan al adecuarse a la ley moral, y una tenencia proporcional de tal felicidad. Ahora bien, con respecto al primer elemento del sumo bien, a propósito de la moralidad, la ley moral nos da simplemente un mandato, y cuestionar la posibilidad de aquel ingrediente sería tanto como poner en duda la propia ley moral. Mas por lo que atañe al segundo elemento de aquel objeto, a saber, la felicidad convenientemente proporcional a esa dignidad, no está ciertamente necesitado de un mandato para conceder su posibilidad en general, pues la razón teórica misma no tiene nada en contra; sólo | *[A 261]* *el modo relativo a cómo* debemos pensarnos una armonía *<Ak. V, 145>* semejante entre las leyes de la naturaleza \ y las de la libertad entraña algo sobre lo cual nos corresponde una *elección*, ya que sobre este particular la razón teórica no decide nada con certeza apodictica y a ese respecto cabe aportar un interés moral que haga inclinar la balanza.

Yo había dicho más arriba que, con arreglo a un simple decurso natural en el mundo, no cabe esperar la felicidad exactamente proporcional al valor moral, sino que más bien tal cosa ha de tenerse por imposible y que, por lo tanto, la posibilidad del sumo bien por este lado sólo puede verse

asumida bajo el presupuesto de un autor moral del mundo. Me abstuve deliberadamente de restringir este juicio a las condiciones *subjetivas* de nuestra razón, para hacer uso de tal restricción más adelante, cuando debiera verse determinado con mayor precisión el modo de su asentimiento. De hecho, esta llamada imposibilidad es *simplemente subjetiva*, o sea, que nuestra razón encuentra *imposible para ella* hacer concebible, según un simple decurso natural, una conexión tan exactamente adecuada y metódica entre dos acontecimientos que tienen lugar con arreglo a leyes tan diversas; si bien la razón, como sucede con todo cuanto resulta conforme a un fin en la naturaleza, tampoco puede demostrar su imposibilidad | con arreglo a leyes universales de la naturaleza, es decir, no puede probar *[A 262]* con suficiencia esa imposibilidad en base a razones objetivas.

Pero ahora entra en juego un fundamento de otra especie para decantar la decisión y dar al traste con las vacilaciones de la razón especulativa. El mandato de propiciar el sumo bien está objetivamente fundado (en la razón práctica) y su posibilidad en general también queda fundada objetivamente (en la razón teórica, que no tiene nada en contra). Ahora bien, la razón no puede optar objetivamente por el modo como nosotros debemos representarnos esta posibilidad, si según leyes universales de la naturaleza sin presuponer un sabio autor que la presida, o sólo bajo la presuposición de tal autor. Aquí se presenta ahora una condición *subjetiva* de la razón: la única manera teóricamente posible para ella, y al mismo tiempo la única que conviene a la moralidad (que se halla bajo una ley *objetiva* de la razón), de pensar la exacta concordancia del reino de la naturaleza con el reino de las costumbres como condición de posibilidad del sumo bien. Como la promoción del mismo y, por ende, la presuposición de su

posibilidad son *objetivamente* necesarias (pero sólo en virtud de la razón práctica), pero al mismo tiempo la manera en que queramos pensárnoslo como posible queda a nuestra elección, resulta que es un libre interés de la \ razón *<Ak. V, 146>* pura práctica el que opta por la conjetura de un sabio autor del mundo; así, el principio que aquí determina | nuestro *[A 263]* juicio es ciertamente *subjetivo* en cuanto exigencia, mas en cuanto medio para propiciar aquello que es *objetivamente* (prácticamente) necesario también constituye, al mismo tiempo, el fundamento de una *máxima* del asentimiento con un propósito moral, es decir, *una pura creencia o fe práctica de la razón*. Esta creencia, por lo tanto, no es ordenada, sino que, en cuanto espontánea determinación de nuestro juicio a conjeturar aquella existencia y colocarla ulteriormente como fundamento del uso de la razón, lo cual le conviene simultáneamente tanto al propósito moral (ordenado) como por lo demás a la exigencia teórica de la razón, dicha creencia emana de la intención moral misma; por lo tanto, aun cuando ésta pueda llegar a tambalearse con frecuencia, incluso entre los bienintencionados, nunca puede llegar a caer en la incredulidad.

IX
En torno a la determinación práctica del ser humano y la sabia proporción de sus capacidades cognitivas al adecuarse a ese destino

Si la naturaleza humana está determinada a esforzarse por lograr el sumo bien, habrá de admitirse también que la medida de sus capacidades cognoscitivas resulte apropiada para este fin, sobre todo en su relación mutua. Sin embargo, la crítica de la razón pura *especulativa* demuestra su

enorme deficiencia | para resolver, en conformidad con este fin, los principales problemas que le son planteados, aun cuando no desconozca las indicaciones naturales y nada despreciables de esa misma razón, ni tampoco ignore los grandes pasos que puede dar para aproximarse a esa magna meta que le ha sido marcada, pero sin alcanzarla nunca por sí misma ni siquiera con el auxilio del mayor conocimiento de la naturaleza. Así pues, se diría que la naturaleza nos ha tratado *como una madrastra*, al habernos provisto con una capacidad menesterosa por lo que atañe a nuestra finalidad. *[A 264]*

Sin embargo, suponiendo que se hubiera mostrado en este punto complaciente a nuestro deseo, y nos hubiera otorgado aquella penetración o esas luces que nos gustaría tener, e incluso hay quien se *figura* poseer de verdad, ¿cuál sería la consecuencia de tal cosa según todos los indicios al respecto? A menos que al mismo tiempo no se hubiera transformado toda nuestra naturaleza, las *inclinaciones*, que siempre tienen la primera palabra, reclamarían primero su satisfacción \ sin más y luego, una vez asociadas con la *<Ak. V, 147>* reflexión racional, su mayor y más duradera satisfacción posible bajo el nombre de «*felicidad*»; después hablaría la ley moral para mantener a las inclinaciones en los límites que le convienen, e incluso para someterlas globalmente a un fin más alto donde no se toma en cuenta inclinación alguna. Pero en lugar del combate que ahora ha de librar la intención con las inclinaciones y en | el que, tras algunas derrotas, es conquistada paulatinamente la fortaleza moral *[A 265]* del alma, *Dios* y la *eternidad* se hallarían continuamente *ante nuestros ojos* con su *temible majestad* (pues lo que podemos demostrar perfectamente nos vale con respecto a la certeza tanto como cuanto nos es asegurado por las apariencias).

La transgresión de la ley se vería desde luego evitada y sería hecho lo mandado, mas como la *intención* por la cual

deben tener lugar las acciones no puede verse impuesta por mandato alguno, mientras que el acicate de la actividad está aquí siempre a mano y es *externo*, sin que a la razón le quepa sublevarse reclutando fuerzas para resistir a las inclinaciones mediante una viva representación de la dignidad de la ley, la mayoría de las acciones conformes a la ley se deberían al miedo, unas cuantas a la esperanza y ninguna al deber, con lo que no existiría en absoluto el valor moral de las acciones, es decir, lo único de que depende el valor moral de la persona, e incluso del mundo, a los ojos de la suprema sabiduría.

El comportamiento del ser humano, mientras perdurara su naturaleza tal como es ahora mismo, se transmutaría en un simple mecanismo donde, como en un teatro de marionetas, todos *gesticularían* convenientemente, mas no se descubriría *ninguna vida* en las figuras. Pero todo está dispuesto de muy otra manera para nosotros y, pese a todos los empeños de nuestra razón, | sólo tenemos una *[A 266]* perspectiva muy enigmática y equívoca del futuro, de suerte que el regidor del mundo sólo nos deja conjeturar su existencia y su grandeza sin distinguirla o evidenciarla claramente; en cambio, la ley moral depositada dentro de nosotros, sin prometernos o amenazarnos nada con seguridad, exige de nosotros un respeto desinteresado y, sólo cuando este respeto se ha vuelto activo y predominante, nos permite entonces, y tan sólo gracias a ello, vislumbrar en lontananza el reino de lo suprasensible; así es como puede tener lugar una genuina intención consagrada inmediatamente a la ley, y la criatura racional puede llegar a ser digna de participar en el sumo bien, adecuándose éste al valor moral de su persona y no simplemente a \ sus acciones. Así pues, también aquí sería *<Ak. V, 148>* exacto lo que nos enseña el estudio de la naturaleza y del ser humano, a saber, que la inescrutable sabiduría, gracias a

la cual nosotros existimos, no es menos venerable por lo que nos ha negado que por cuanto nos ha dispensado. \ |

Segunda parte de la Crítica de la razón práctica

Metodología de la razón pura práctica

Por *metodología* de la razón pura *práctica* no se puede entender el modo de proceder (tanto en la reflexión como en la exposición) con principios prácticos puros a fin de conocerlos *científicamente*, siendo esto lo único que se llama propiamente «método» en el plano *teórico* (pues el conocimiento popular precisa de una *manera*, pero la ciencia requiere un *método*, es decir, un proceder según principios de la razón por donde lo diverso de un conocimiento puede llegar a ser un *sistema*). Más bien se entenderá por esta metodología el modo como pueda procurarse a las leyes de la razón pura práctica un *acceso* al ánimo humano e *influencia* sobre sus máximas, es decir, el modo de convertir a la razón objetivamente práctica también en subjetivamente práctica. *<Ak. V, 151>* *[A 269]*

Ciertamente, resulta claro que los únicos fundamentos para determinar la voluntad capaces de volver propiamente morales a las máximas y otorgarles un valor moral, la representación inmediata de la ley y el cumplimiento objetivamente necesario de la misma en cuanto deber, han de verse representados como los móviles de las acciones por excelencia; pues, de lo contrario, se originaría la *legalidad* de las | acciones, mas no la *moralidad* de las intenciones. Sin embargo, no resultará tan claro, sino que más bien a primera vista será tomado por cada cual como algo completamente inverosímil, que aquella presentación de la virtud pura pueda tener también subjetivamente *más poder* y sea capaz de procurarle un móvil mucho más fuerte, incluso para producir aquella legalidad de las *[A 270]*

acciones y generar decisiones más enérgicas con vistas a preferir la ley por puro respeto hacia ella sobre ninguna otra consideración, que cuantos móviles pueda producir jamás cualquier seducción basada en los espejismos del deleite y en general todo cuanto quepa adscribir a la felicidad, \ o también todas las amenazas del dolor y lo dañino. No obstante, así es como son las cosas y, si la naturaleza humana no estuviese así constituida, ningún modo de representarse la ley originaría jamás moralidad en la intención mediante rodeos y recomendaciones. Todo sería pura hipocresía, la ley sería odiada o incluso despreciada, pese a que sería cumplida en pos del propio beneficio. La letra de la ley (legalidad) se encontraría en nuestras acciones, mas el espíritu de la ley (moralidad) brillaría por su ausencia en nuestras intenciones, y como nosotros, por mucho que nos empeñemos, no podemos en nuestro juicio desprendernos por completo de la razón, entonces habríamos de aparecer inevitablemente ante nuestros propios ojos | como seres humanos abyectos e indignos, aun cuando intentáramos resarcirnos de la humillación infligida por este tribunal de nuestro fuero interno recreándonos con los deleites que una ley natural o divina, conjeturada por nosotros, habría vinculado según nuestro delirio con la maquinaria de su policía, la cual dictaría sentencia simplemente según lo que uno hace, sin preocuparse por las motivaciones del porqué lo hace.

<Ak. V, 152>

[A 271]

Sin duda, no se puede negar que para encauzar por la vía de lo moralmente bueno a un ánimo inculto o embrutecido hacen falta guías preparatorias, atrayéndolo gracias a su propio beneficio o ahuyentándolo merced al perjuicio; ahora bien, tan pronto como este artilugio para dar los primeros pasos haya surtido algún efecto, ha de ofrecerse al alma la motivación moral pura, no sólo por ser lo único que funda un carácter (un modo de pensar práctico

que es consecuente conforme a máximas inalterables), sino porque también le enseña al ser humano a sentir su propia dignidad y confiere al ánimo una fuerza que él mismo no esperaba, emancipándose de toda dependencia sensible en la medida en que ésta pretenda imperar y hallando en la independencia de su naturaleza sensible, así como en esa grandeza de alma | a la cual se ve destinado, una rica *[A 272]* compensación por el sacrificio que consuma.

Así pues, nosotros queremos demostrar, mediante observaciones que cada cual puede llevar a cabo, que esta propiedad de nuestro ánimo, esa receptividad de un interés moral puro y, por lo tanto, aquella fuerza impulsora que acarrea el representarse a la virtud en toda su pureza, si se logra incardinar en el corazón humano, constituye el móvil más poderoso para el bien, siendo por lo demás el único móvil que aporta persistencia y precisión \ al seguimiento *<Ak. V, 153>* de las máximas morales; con todo, ha de recordarse al mismo tiempo que, si estas observaciones prueban tan sólo la realidad de un sentimiento semejante, mas no el que se haya consumado una mejora moral gracias a dicho sentimiento, esto no destruye cual si fuera una vana fantasía este método, el único capaz de hacer subjetivamente prácticas las leyes objetivamente prácticas de la razón pura, gracias a la simple representación pura del deber. Pues, como este método todavía no se ha puesto nunca en marcha, tampoco puede aún la experiencia dejar ver nada acerca de su éxito, sino que sólo cabe reclamar comprobantes de la predisposición a tales móviles, pruebas que ahora paso a presentar brevemente, para luego esbozar someramente el método de fundamentar y cultivar genuinas intenciones morales.

Si se repara en el rumbo que toman las conversaciones en grupos variopintos, donde no participan simplemente *[A 273]* eruditos | e intelectuales, sino también gentes de negocios y

amas de casa, se advierte que, al margen de la plática sobre anécdotas y chanzas, hay en esas tertulias otro entretenimiento, cual es el de razonar; pues las anécdotas, al centrarse su interés en la novedad, se agotan pronto, y la chanza en seguida se vuelve insípida. Pero entre todos los razonamientos no hay ninguno que suscite mayor aceptación de quienes, por otro lado, se aburren pronto con cualquier sutileza, ni que llegue a despertar cierta animación en la sociedad, como aquel que versa sobre el *valor moral* de tal o cual acción y a través del cual debe quedar estipulado el carácter de una persona. Aquéllos para quienes cualquier sutil cavilación en las cuestiones teóricas supone algo árido y enojoso, en cuanto se trata de calificar el contenido moral de una buena o mala acción recién referida, se apresuran a intervenir, imaginando todo cuanto puede mermar o hacer sospechosa la pureza del propósito y, por lo tanto, el grado de virtud, con tanta precisión, profundidad y sutileza como no cabe esperar por su parte con respecto a ningún objeto de la especulación.

Muy a menudo en estos juicios uno puede ver reflejarse el carácter de las propias personas que juzgan sobre otros y, mientras algunos parecen exquisitamente inclinados, al ejercer principalmente su judicatura sobre los difuntos, a defender lo bueno que | se cuenta de este o aquel hecho *[A 274]* contra cualquier ofensiva objeción de impureza y, en definitiva, a defender el pleno valor moral de la persona contra el reproche de hipocresía y secreta maldad, en cambio hay otros que meditan más sobre las acusaciones e inculpaciones, \ a fin de impugnar este valor. Sin embargo, *<Ak. V, 154>* no siempre cabe atribuir a estos últimos el propósito de pretender eliminar la virtud en cualquier ejemplo aportado por los seres humanos, para convertirla merced a sus sutiles razonamientos en un nombre vacío, sino que con frecuencia sólo supone un rigor bienintencionado en la determinación

del genuino contenido moral según una ley inflexible, comparada con la cual, en lugar de con los ejemplos, la vanidad moral se desmorona y no sólo se enseña modestia, sino que ésta es sentida por cada cual en esa severa introspección. No obstante, entre los defensores de la pureza del propósito en los ejemplos dados, puede advertirse con frecuencia que, allí donde la presunción de rectitud esté a su favor, quisieran borrar incluso la más pequeña mácula, motivados por el hecho de creer que, si fuera impugnada su veracidad en todos los ejemplos y quedase desmentida la pureza de toda virtud humana, ésta no sería tenida finalmente sino por una simple quimera, con lo cual todo afán por cultivarla sería considerado como un vanidoso amaneramiento y se vería desdeñado como una presunción engañosa. |

Ignoro por qué los educadores de la juventud no han *[A 275]* hecho uso, desde hace ya largo tiempo, de esta afición mostrada por la razón a inmiscuirse con gusto incluso en el más sutil examen al ser planteadas cuestiones prácticas y, tras haber asentado las bases de un catecismo simplemente moral, no han rebuscado en las biografías antiguas y modernas con el propósito de tener a mano ejemplos para los deberes presentados, con los cuales, principalmente gracias a la comparación de acciones similares en circunstancias distintas, activarían el discernimiento de sus pupilos para percibir un mayor o menor contenido moral en dichas acciones; con tal ejercicio comprobarían que hasta la más temprana juventud, todavía inmadura para cualquier especulación, se revela pronto muy perspicaz en esta materia y, al experimentar el progreso de su capacidad judicativa, se hallarán no poco interesados en ello, pudiendo esperar —y esto es lo más importante— que el frecuente ejercicio de conocer la buena conducta en toda su pureza y aplaudirla, observando en cambio con pesar y

desdén incluso la más pequeña desviación de ella, aun cuando hasta ese momento sólo sea impulsado como un juego de la capacidad judicativa donde los niños rivalizan entre sí, dejará una perdurable impronta de estima y aversión que, merced a la simple costumbre de considerar tales acciones | como dignas de aprobación o desaprobación, \ constituirá una buena base para la integridad de una vida moral en el futuro. Sólo deseo que no se les moleste con los ejemplos de las llamadas acciones *nobles* (suprameritorias), con los que tanto alardean nuestros escritos sentimentales, asignándose todo simplemente al deber, así como al valor que un ser humano puede y debe darse a sí mismo mediante la consciencia de no haber transgredido ese deber. Porque cuanto acaba en vanos deseos y ansias de una perfección inasequible no produce sino héroes de novela que, mientras se envanecen en demasía por su sentimiento para con lo excesivamente grande, se absuelven de observar las obligaciones más comunes y corrientes, que se le antojan insignificantemente menudas[155]. |

[A 276]
<Ak. V, 155>

Sin embargo, si se formula esta pregunta: ¿qué cosa es entonces esa moralidad *pura* en donde ha de ponerse a prueba, cual piedra de toque, el contenido moral de cualquier acción?, he de confesar que únicamente los filósofos pueden hacer dudosa la solución para esta cuestión; pues en la razón ordinaria del ser humano lleva largo tiempo resuelta, ciertamente no merced a fórmulas universales y abstractas, sino por el uso habitual, poco más o menos como uno diferencia entre mano derecha e izquierda. Por lo tanto, antes de ninguna otra cosa, queremos mostrar el criterio para verificar la pureza de la virtud con un ejemplo, y nos imaginamos que dicho supuesto se somete al juicio de un muchacho de sólo diez

[A 277]

años, para ver si también por sí mismo, sin verse guiado por su maestro, habría de juzgar necesariamente así.

Se relata la historia de un hombre recto al cual se pretende inducir para que suscriba las calumnias lanzadas contra una persona inocente, que por lo demás tampoco es poderosa (como sucedió en la incriminación urdida por Enrique VIII de Inglaterra contra Ana Bolena). Se le brindan ganancias tales como pingües obsequios y un elevado rango, pero él no duda en rehusarlos. Esto simplemente producirá aprobación y asentimiento \ en el alma de quien escuche tal relato, al tratarse de ganancias. *<Ak. V, 156>* Luego se le amenaza con pérdidas. Entre estos | calumniadores se cuentan sus mejores amigos, que ahora le *[A 278]* retiran su amistad, parientes cercanos que le amenazan (siendo así que carece de patrimonio) con desheredarle, gente poderosa que puede acosarle y mortificarle en cualquier lugar o circunstancia, un príncipe que le amenaza con hacerle perder la libertad e incluso la vida. Mas para colmar la medida de su padecimiento y hacerle sentir ese dolor que sólo puede causar el más profundo pesar en un corazón moralmente bueno, cabe imaginarse a su familia, amenazada con la más extrema miseria y necesidad, *implorándole que transija*, y cabe imaginarle también a él mismo en ese instante, pese a su integridad, no del todo impasible ante un sentimiento de compasión hacia su familia, ni tampoco insensible por el propio trance, deseando no haber vivido ese día que le expone a un dolor tan inefable, pese a lo cual, sin titubear ni dudar tan siquiera, permanece fiel a su resolución de rectitud.

Así, mi jovencísimo oyente se verá elevado gradualmente desde la simple aprobación hacia una enorme admiración, de aquí al asombro, para llegar finalmente hasta una inconmensurable veneración y un vivo deseo de poder ser como un hombre semejante (sin encontrarse

desde luego en sus circunstancias); no obstante, la virtud resulta aquí tan apreciable porque cuesta mucho y no porque rente algo. Toda la admiración y el propio afán por emular a este carácter estriba | enteramente en la pureza del *[A 279]* principio moral, que sólo puede evidenciarse correctamente si, al representarla, se retira de los móviles para actuar todo cuanto los seres humanos puedan adscribir sólo a la felicidad.

Por lo tanto, la moralidad ha de tener tanta mayor fuerza sobre el corazón humano cuanto más pura sea presentada. De donde se sigue que, si la ley de las costumbres, la imagen de santidad y virtud, debe ejercer en general alguna influencia sobre nuestra alma, sólo puede hacerlo en la medida en que se vea insertada dentro de nuestro corazón como algo puro, sin mezcla de propósitos relativos a su bienestar cual móviles, ya que es en el padecimiento donde se muestra con mayor magnificencia. Sin embargo, aquello cuya marginación fortalece el efecto de una fuerza motriz ha de haber sido un obstáculo. Por consiguiente, cualquier adición de móviles relativos a la propia felicidad procura un obstáculo al influjo de la ley moral sobre el corazón humano. Yo sostengo además que incluso en esa admirada acción, si aquel motivo por el cual tuvo lugar fue la estimación\ su deber, es entonces este *<Ak. V, 157>* mismo respeto hacia la ley, y no acaso como una reivindicación ante la opinión interna de magnanimidad, o un noble modo de pensar meritorio, lo que posee justamente la mayor fuerza sobre el ánimo del espectador; por ende es el deber, y no el mérito, quien ha de tener sobre el ánimo, si dicho deber queda representado bajo la justa luz de | su invulnerabilidad, no sólo la influencia más *[A 280]* determinante, sino también la más penetrante.

En nuestra época se hace más necesario que nunca llamar la atención sobre este método, al esperarse enderezar

mejor el ánimo con sentimientos lánguidos y tiernos, o con pretensiones tan ambiciosas como engreídas, todo lo cual marchita el corazón más que fortalecerlo, antes que enderezarlo con la representación sobria y severa del deber, mucho más adecuada a la imperfección humana y al progreso en el bien. Erigir como modelos ante los niños acciones nobles, generosas y meritorias con la idea de que se vean seducidos por ellas merced al entusiasmo es del todo contraproducente. Pues, al estar todavía muy lejos de observar el deber más común e incluso de juzgarlo correctamente, significa tanto como hacerlos proclives a la extravagancia antes de tiempo. Mas también entre los seres humanos más experimentados e instruidos este figurado móvil, si bien no tiene un efecto perjudicial, al menos tampoco tiene sobre el corazón ese genuino efecto moral que se quería conseguir con ello.

Todos los *sentimientos*, y especialmente aquellos que deben producir tan inusual empeño, tienen que surtir su efecto en el apogeo de su ímpetu y antes de que pierdan tal efervescencia, pues de lo contrario son inoperantes, ya que | el corazón retorna a su dinámica de vida moderada y *[A 281]* natural, recayendo pronto en la languidez que le era propia anteriormente; porque ciertamente se trajo algo que le excitara, mas nada que le fortaleciese. Los principios han de quedar establecidos sobre conceptos, pues sobre cualquier otra base sólo se verifican arrebatos que no pueden procurar ningún valor moral a la persona, ni tampoco le granjean esa confianza en sí mismo sin la cual no hay lugar para cobrar consciencia de su intención moral y de un carácter asimismo moral, sumo bien en el ser humano. Estos conceptos, al deber tornarse subjetivamente prácticos, no tienen que detenerse ante las leyes objetivas de la moralidad para admirarlas y estimarlas en relación con la humanidad, sino que han de considerar su

representación en relación con el ser humano y su individuo; pues esa ley aparece bajo una configuración \ sumamente digna de respeto, mas no tan grata como si perteneciese a ese elemento al cual se halla acostumbrado de modo natural, obligándole por el contrario a dejar dicho elemento, a menudo no sin mediar una gran abnegación, para trasladarse a uno más elevado donde sólo puede mantenerse con un ímprobo esfuerzo y con la constante inquietud del retroceso. En una palabra, la ley moral reclama verse cumplida por deber y no por una predilección que no puede ni debe presuponerse. | <Ak. V, 158>

Veamos ahora mediante un ejemplo si, al representarnos una acción como noble y generosa, un móvil tiene mayor fuerza motriz que cuando esa acción es representada simplemente como deber en relación con la solemne ley moral. La acción de alguien que, arriesgándose enormemente, intenta salvar a las víctimas de un naufragio y finalmente sacrifica con ello su propia vida, se adscribe por una parte al deber, mas por otra y en mucha mayor medida es tenida por una acción meritoria; sin embargo, nuestra estimación de la misma queda muy debilitada por verse aquí muy menoscabado el concepto del *deber para con uno mismo*. Más decisivo es el generoso sacrificio de su vida por la patria y, pese a todo, la cuestión de si constituye un deber tan perfecto el consagrarse voluntariamente a este propósito, sin que a uno se lo ordenen, suscita ciertos escrúpulos al respecto, hasta el punto de no comportar toda la fuerza de un modelo ni el estímulo para su emulación. Pero si se trata de un deber indispensable, cuya transgresión vulnera la ley moral en sí misma sin atender al provecho humano y pisotea su santidad (tales deberes suelen llamarse deberes para con Dios, porque nosotros sustanciamos en él el ideal de santidad), entonces consagramos a su cumplimiento la más [A 282]

perfecta estimación, sacrificando cuanto sólo pueda | tener siempre algún valor para la más íntima de todas nuestras inclinaciones, con lo cual encontramos nuestra alma fortalecida y elevada gracias a un ejemplo semejante, cuando podemos convencernos gracias al mismo de que la naturaleza humana, pese a todos los móviles que pueda presentar la naturaleza en sentido contrario, es capaz de alcanzar tan gran enaltecimiento sobreponiéndose a tales móviles. *Juvenal* presenta un ejemplo semejante con una graduación que hace sentir vivamente al lector esa fuerza del móvil inserto en la pura ley del deber: *[A 283]*

> Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem *<Ak. V, 159>*
> Integer; ambiguae si quando citabere testis \
> Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
> Falsus, et admoto dictet periuria tauro;
> Summum crede nefas animam praeferre pudori,
> Et propter vitam vivendi perdere causas**[156]**.

Cuando podemos entregar a nuestras acciones algo de lo lisonjero del mérito, entonces el móvil ya queda algo entremezclado con el amor propio y, por lo tanto, cuenta con alguna ayuda del lado de la sensibilidad. Pero subordinarlo todo únicamente a la santidad del deber y cobrar consciencia de que «uno *puede* hacerlo», porque nuestra propia razón reconoce tal cosa como su mandato y sentencia que «uno *debe* hacerlo», eso significa —por decirlo así— elevarse por encima del propio mundo sensible, y está inseparablemente vinculado con esa misma consciencia de la ley en cuanto móvil para una capacidad *que domina la sensibilidad*, | aun cuando no siempre tenga efecto; sin embargo, el ocuparse frecuentemente con ese móvil y los ensayos de su uso, por parcos que sean en un comienzo, nos proporciona la esperanza de su consecución, *[A 284]*

alumbrando paulatinamente en nosotros el mayor interés, si bien puramente moral, por su realización.

El método sigue por lo tanto este decurso. *En primer lugar* su mediación sirve para hacer del dictamen según leyes morales una ocupación que acompañe naturalmente a todas nuestras propias acciones libres, así como a la observación de las ajenas, hasta convertirlo en un hábito y fortalecerlo preguntando, ante todo, si la acción es objetivamente conforme *a la ley moral* y a qué ley resulta *conforme*. Con ello se diferencia entre la atención a aquella ley que simplemente proporciona un *fundamento* de obligación y aquella otra que es de hecho *obligatoria* —*leges obligandi a legibus obligantibus*— (como por ejemplo la ley de aquello cuanto me reclama la *menesterosidad* de los seres humanos en oposición a aquello que me exige su *justicia*, de las cuales la segunda prescribe deberes esenciales y la primera sólo accidentales), enseñando así a distinguir los diferentes deberes que se dan cita en una acción.

El otro punto sobre el cual ha de llamarse la atención es averiguar si la acción tiene lugar asimismo (subjetivamente) *por causa de\ la ley moral* y, por lo tanto, no posee únicamente rectitud moral en cuanto acto, sino *[A 285]* también valor moral como intención conforme a sus máximas. Ahora bien, no hay duda de que este ejercitamiento, así como la consciencia de una cultura derivada del mismo, ha de generar poco a poco en nuestra razón que juzga simplemente sobre lo práctico un cierto interés, incluso en \ la ley de dicha razón y, por ende, en las *<Ak. V, 160>* acciones moralmente buenas. Pues nosotros acabamos por encariñarnos con aquello cuya consideración nos deja sentir el uso ampliado de nuestras capacidades cognoscitivas, algo que propicia sobre todo aquello en donde hallamos rectitud moral; porque la razón sólo puede encontrarse bien

en un orden de cosas semejante con su capacidad para determinar *a priori* según principios cuanto debe suceder. Un observador de la naturaleza termina por encariñarse con objetos que al principio le resultaban chocantes a sus sentidos, cuando descubre en ellos la gran regularidad ideológica de su organización y su razón se deleita con su contemplación; y así *Leibniz* depositó de nuevo con todo cuidado sobre su hoja al insecto que había examinado minuciosamente a través del microscopio, porque se había instruido al mirarlo y, por decirlo así, había sacado un beneficio de él.

Sin embargo, este quehacer de la capacidad judicativa que nos permite sentir nuestras propias potencialidades *[A 286]* cognoscitivas no | constituye todavía el interés en las acciones y en su moralidad misma. Hace simplemente que uno se entretenga gustosamente con un dictamen semejante y confiere a la virtud, o al modo de pensar según leyes morales, una forma de belleza que se admira, mas no se la busca todavía por ello (*laudatur et alget*[157]); como todo cuya consideración genera subjetivamente una consciencia de la armonía entre nuestras facultades para representar, y en donde sentimos fortalecida toda nuestra capacidad cognoscitiva (entendimiento e imaginación), produce una complacencia que también cabe comunicar a otros, si bien la existencia del objeto nos deja indiferentes, al ser visto tan sólo como una ocasión para percatarnos de la predisposición relativa a los talentos que hay en nosotros y que nos elevan por encima de la animalidad.

Pero ahora entra en juego el *segundo* ejercicio, el cual no consiste sino en hacer notar la pureza de la voluntad al presentar con viveza ejemplos de intención moral, primero sólo como perfección negativa de tal voluntad, por cuanto en una acción como deber no confluye ningún móvil de las inclinaciones cual fundamento determinante suyo; mediante

ello el discípulo queda atento a la consciencia de su *libertad* y, aun cuando esta renuncia suscita una inicial sensación de dolor, al sustraerle a la coacción incluso de auténticas menesterosidades, le participa simultáneamente una liberación del variopinto descontento | implicado en todas esas menesterosidades, predisponiendo al ánimo para *[A 287]* la sensación de contento proviniente de \ otras fuentes. *<Ak. V, 161>*

Sin duda, el corazón queda liberado y aligerado de una carga que siempre le oprime en secreto, cuando en esas resoluciones morales puras, de las que se han propuesto ejemplos, se revela al ser humano una capacidad interna que, por lo demás, no le resultaba muy familiar hasta ese momento, *la libertad interior* para desembarazarse del impetuoso entrometimiento de las inclinaciones, de suerte que ninguna, ni tan siquiera la más anhelada, tenga influencia sobre una resolución donde ahora sólo debemos servirnos de la razón. En un caso *donde únicamente yo sepa* que la sinrazón cae de mi lado, y aun cuando el confesarla espontáneamente, al tiempo que se oferta un desagravio, encuentre una enorme resistencia en la vanidad, el interés personal e incluso en esa antipatía —por lo demás acaso no ilegítima— hacia aquél cuyo derecho he socavado, pese a todo, yo puedo sobreponerme a todas estas reticencias, esto entraña la consciencia de una independencia con respecto a las inclinaciones y la fortuna, así como el cobrar consciencia sobre la posibilidad de bastarse a sí mismo, lo cual también resulta saludable en muchos otros sentidos.

Y ahora la ley del deber, gracias al valor positivo que nos deja sentir su cumplimiento, encuentra un fácil acceso a través del *respeto hacia nosotros mismos* en la consciencia de nuestra libertad. Sobre ésta, si está bien | fundamentada, *[A 288]* cuando el ser humano nada teme tanto como hallarse ante sus propios ojos, al examinarse internamente a sí mismo mediante una rigurosa introspección, despreciable y

reprobable, puede verse ahora injertada cualquier buena intención moral; pues éste es el mejor e incluso el único guardián que puede contener la infiltración dentro del ánimo de impulsos innobles y perversos.

Con esto sólo he querido indicar aquí las máximas más genéricas de la doctrina del método concerniente a una configuración y ejercitación morales. Comoquiera que la diversidad de deberes exigiría llevar a cabo todavía unas determinaciones particulares para cada uno de sus tipos y esto constituiría un vasto trabajo, se me disculpará si, en un escrito como el presente, que sólo es un ejercicio preliminar, me conformo con atenerme a estos rasgos fundamentales.

Colofón

Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*. Ambas cosas no debo buscarlas ni limitarme a conjeturarlas, como si estuvieran ocultas entre tinieblas, \ o tan en lontananza que se hallaran fuera de mi horizonte; yo | las veo ante mí y las relaciono inmediatamente con la consciencia de mi existir. *<Ak. V, 162>* *[A 289]*

La primera comienza por el sitio que ocupo dentro del mundo exterior de los sentidos y amplía la conexión en que me hallo con una inconmensurable vastedad de mundos, metamundos y sistemas de sistemas, en los ilimitados tiempos de su movimiento periódico, de su comienzo y perdurabilidad. La segunda parte de mi propio yo invisible, de mi personalidad y me escenifica en un mundo que posee auténtica infinitud, pero que sólo es perceptible por el entendimiento, y con el cual (mas también a través de él con todos aquellos mundos visibles) me reconozco, no como allí en una conexión simplemente azarosa, sino con una vinculación universal y necesaria.

El primer espectáculo de un sinfín de mundos anula, por decirlo así, mi importancia en cuanto *criatura animal*,

habiendo de reintegrar a los planetas (un simple punto en el cosmos) esa materia que durante un breve lapso (no se sabe cómo) fue dotada con energía vital. En cambio el segundo espectáculo eleva mi valor en cuanto persona infinitamente, gracias a mi personalidad, en donde la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad e incluso del mundo sensible en su conjunto, al menos por cuanto cabe inferir del destino teleológico de mi existencia merced a esta ley, la cual no se circunscribe a las condiciones y los límites de | esta vida, sino que se dirige hacia lo infinito. *[A 290]*

Sin embargo, admiración y respeto pueden ciertamente incitar a la investigación, mas no hacer sus veces. ¿Qué debe hacerse entonces para emprender dicha indagación de una manera útil y adecuada a la eminencia del objeto? Los ejemplos pueden servir aquí como prevención, pero también de modelo.

La contemplación del mundo comenzó por el más espléndido espectáculo que sólo puede mostrarse siempre al sentido humano y que sólo nuestro entendimiento puede soportar siempre al observarlo en su lejano contorno, y terminó… con la astrología. La moral comenzó con el más noble atributo de la naturaleza moral**[158]**, cuyo desarrollo y cultivo hacían vislumbrar un provecho infinito, y terminó con… el fanatismo o la superstición.

Así ocurre con todos los intentos todavía toscos donde la parte principal del quehacer en cuestión dependa del uso de la razón, el cual no se adquiere de suyo gracias al ejercicio frecuente, como el uso de los pies, sobre todo cuando concierne a cualidades que no se dejan presentar inmediatamente en la experiencia ordinaria. Sin embargo, si bien tardíamente, luego se puso en boga la máxima de reflexionar previamente sobre todos los pasos que proyecte dar la razón, y no dejarle seguir su curso sino por el carril de un método pensado con anterioridad, con lo cual | el

dictamen del cosmos obtuvo un rumbo completamente distinto y al mismo tiempo un desenlace incomparablemente más afortunado. La caída de una piedra, el movimiento de una honda, analizados en sus elementos junto a las fuerzas que se exteriorizan con ellos, y tratados matemáticamente, produjeron finalmente esa clara —e inalterable por cualquier porvenir— comprensión del cosmos, a la que sólo le cabe esperar verse siempre ampliada con progresivas observaciones, sin que haya de temerse jamás un retroceso. *[A 291]*

Tal ejemplo nos puede aconsejar tomar este mismo camino ahora en el tratamiento de las disposiciones morales de nuestra naturaleza y puede procurarnos la esperanza de un éxito similar. Desde luego tenemos a mano los ejemplos de la razón que juzga moralmente. En ausencia de las *matemáticas*, descompongamos dichos ejemplos en sus conceptos elementales con un procedimiento similar al de la *química*, y emprendamos reiterados experimentos en el entendimiento humano común, destinados a *diferenciar* el ingrediente empírico del componente racional que pueda encontrarse en tales ejemplos; este procedimiento puede darnos a conocer ambos elementos en su estado *puro* y hacernos conocer con certeza lo que cada uno de ellos puede conseguir por sí solo, con lo cual se prevendrá por una parte el extravío de un dictamen *tosco* e inexperto y, por la otra (lo cual es mucho más necesario), se conjurarán esas *inspiraciones geniales* que, como suele suceder con los *[A 292]* adeptos a la piedra filosofal, | prometen tesoros de ensueño y dilapidan los auténticos, al no seguir método alguno para su investigación y conocimiento de la naturaleza.

En una palabra: la ciencia (inquirida críticamente y organizada metódicamente) es la estrecha puerta que conduce a la *doctrina de la sabiduría*, si por ésta no se entiende simplemente lo que se debe *hacer*, sino aquello

que debe servir como pauta a *quienes enseñen* dicha doctrina para desbrozar, hasta hacerlo bien reconocible y preservar así a los demás de tomar el sendero equivocado, ese camino hacia la sabiduría que cada cual debe seguir. Una ciencia cuya depositaría ha de ser siempre la filosofía y en cuyas sutiles indagaciones el público no ha de tomar parte alguna, si bien ha de interesarse por las *enseñanzas* que, tras ese laborioso proceso, pueden parecerle contar con una claridad meridiana.

Apéndices

Bibliografía

A) Otros textos de Kant relativos a su filosofía práctica editados por el traductor

1. Immanuel KANT, *Teoría y práctica* (estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo; traducción de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo), Editorial Tecnos (colección «Clásicos del pensamiento», 24), Madrid, 1986 (reimp. 1993 y 2000). Contiene dos opúsculos:
    1. «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”» (1793) [Ak. VIII, 273-313]. Versión castellana de Roberto R. Aramayo y Francisco Pérez.
    2. «Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía» (1797) [Ak. VIII, 423-430], Versión castellana de Juan Miguel Palacios.
2. Immanuel KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo; traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo), Editorial Tecnos (colección «Clásicos del pensamiento», 36), Madrid, 1987 (reimp. 1994). Reúne cuatro textos:
    1. «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita» (1784) [Ak. VIII, 15-31],«
    2. Recensiones sobre la obra de Herder *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*» (1785) [Ak. VIII, 43-66],

3. «Probable inicio de la historia humana» (1786) [Ak. VIII, 107-123].
4. «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor» (1797) [Ak. VIII, 79-94],

3. Immanuel KANT, *Lecciones de Etica* (introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo; traducción castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero), Crítica, Barcelona, 1988. [http://digital.csis.es/handle/10261/13645].

   * El texto se fijó cotejando la *Moralphilosophie Collins* [Ak. XXVII.1, 237-473] y *Eine Vorlesung Kants über Ethik* (hrsg. von Paul Menzer), Berlín, 1924.

4. Immanuel KANT, *Antropología práctica* (edición preparada por Roberto Rodríguez Aramayo), Editorial Tecnos (colección «Clásicos del pensamiento», 74), Madrid, 1990.

   * Esta segunda parte del manuscrito *Mrongovius* (1785) de las *Lecciones sobre Antropología* fue publicada en castellano siete años antes que la versión original [cf. Ak. XXV.2, 1367-1429; volumen editado en 1997],

5. *Kant. Antología* (edición de Roberto Rodríguez Aramayo), Barcelona, Ediciones Península (colección «Textos cardinales», 14), 1991. [http://digital.csic.es/handle/10261/13643]. Es una selección del *Nachlaji* kantiano, cuyo contenido es el siguiente:
   1. Reflexiones sobre filosofía moral, filosofía del derecho y filosofía de la religión [Ak. XIX].
   2. Reflexiones sobre antropología [Ak. XV],
   3. Reflexiones sobre metafísica [Ak. XV].
   4. Reflexiones sobre lógica [Ak. XVI].
   5. *Acotaciones en las* Observaciones sobre lo bello y lo sublime [*Ak. XX*],
   6. Borradores del prólogo a la primera edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón* [Ak. XX, 426-440].
   7. Trabajo preliminar de *Acerca del uso de principios ideológicos en filosofía* [Ak. XXIII, 75-76],
   8. *Trabajos preparatorios de* En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica» [*Ak. XXIII,*

127-134],

9. Trabajos preparatorios de la segunda sección de *El conflicto de las Facultades* [Ak. XXIII, 455-459].

6. *Immanuel KANT*, Fundament ación para una metafísica de las costumbres, *Alianza Editorial, Madrid, 2012*.
7. Immanuel KANT, *El conflicto de las facultades. En tres partes* (edición de Roberto R. Aramayo con epílogo de Javier Muguerza), Alianza Editorial, Madrid, 2003.
8. *Immanuel KANT, ¿Qué* es la Ilustración? Y otros escritos kantiano sobre filosofía política y de la historia, *Alianza Editorial, Madrid, 2004*.
9. *Immanuel KANT*, Crítica del discernimiento, o de la facultad de juzgar, *Afianza Editorial, Madrid, 2012*.

B) Trabajos sobre la filosofía práctica de Kant publicados por el traductor

Libros:

1. Roberto R. ARAMAYO, *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en tomo a las aportas morales de Kant* (prólogo de Javier Muguerza), Tecnos, Madrid, 1992 (367 pp.). [http://digital.csic./handle/10261/136391.
2. Roberto R. ARAMAYO, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Edaf, Madrid, 2001.
3. Roberto R. ARAMAYO, *La Quimera del Rey Filósofo (Los dilemas del poder, o el peligroso idilio entre lo moral y la política)*, Taurus, Madrid, 1997.

Volúmenes colectivos:

1. Javier MUGUERZA y Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO (eds.), *Kant después de Kant. En el bicent enario de la «Crítica de la razón práctica»*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989 (707 pp.). [http:// digital, csic.es/10261/130411.
2. Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO y Gerard VILAR (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la «Crítica del Juicio» de*

Kant, Anthropos, Barcelona, 1992 (302 pp.).

3. Roberto R. ARAMAYO, Javier MUGUERZA y Concha ROLDÁN, *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de «Hacia la paz perpetua» de Kant*, Editorial Tecnos, Madrid, 1996 (373 pp.). [http://digital.csic.es/handle/10261/32134].
4. Roberto R. ARAMAYO y Faustino ONCINA, *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Editorial Comares, Granada, 1999 (289 pp.). [http://digital.csic.es/handle/10261/32164].

Artículos:

1. «El bien supremo y sus postulados (Del formalismo ético a la fe racional)», *Revista de Filosofía* del CSIC, 7 (1984), pp. 87-118.
2. «El enfoque jurídico de la mendacidad según Kant», *Agora, 5* (1985), pp. 247-253.
3. «La filosofía kantiana de la historia. ¿Otra versión de la teología moral?», *Revista de Filosofía* del CSIC, 8 (1985), pp. 21-40.
4. «Postulado / hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano», *Pensamiento*, vol. 42, núm. 166 (abril-junio 1986), pp. 235-244.
5. «La filosofía kantiana del derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía crítica de la historia», *Revista de Filosofía* del CSIC, 9 (1986), pp, 15-36,«
6. La presencia de la *Crítica de la razón práctica* en las *Lecciones de ética* de *Kant», Agora, 1* (1988), pp. 145-158. [Trabajo galardonado con el «Premio Agora».]
7. «La simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana», *Isegoría*, 4 (1991), pp. 20-36.
8. «Autoestima, felicidad e “imperativo elpidológico”: Razones y sinrazones del (anti)eudemonismo kantiano», *Diánoia. Anuario filosófico* (UNAM), núm. 43 (1997), pp. 77-94.
9. «Culpa y responsabilidad como vertientes de la conciencia moral», *Isegoría* 29 (2003), pp. 16-34. [http://digital.csic.es/handle/10261/9778],
10. «Las (sin)razones de la esperanza en Javier Muguerza e Immanuel *Kant», Isegoría30* (2004), pp. 91-105. [http://digital.csic.es/handle/10261/9780],

11. «La paradójica herencia de la Ilustración kantiana en Schopenhauer», *Revista de Filosofía y Teoría Política*, La Plata, Argentina, 36 (2005), pp. 13-28.
12. «Las claves roussenianas del concepto kantiano de Ilustración», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Argentina, vol. XXXI, núm. 1 (primavera 2005), pp. 237-252.
13. «Mendacidad y rebeüón en Kant (Glosas al presunto derecho de mentir por filantropía: Un debate con Aylton Barbiéri Durâo)», *Philosophica*, Lisboa, 27 (2006), pp.183-196.
14. «Teoría y práctica desde la historia de las ideas: Cassirer y su lectura de la Ilustración europea tras el debate sobre Kant celebrado en Davos», *Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, México, 19 (2009), pp. 151-176. [http://filos.umich.mx/publicaciones/wp-content/uploads/2011/1 l/Devenires-19.pdf].
15. «*Leudemonologia* di Schopenhauer nel suo fondo kantiano», *Schopenhauer-Jahrbuch*, 92 (2012), pp. 46-67.
16. «Crisis y revoluciones. Aproximaciones a su interdependencia desde la filosofía y sus clásicos: Rousseau, Kant, Tocqueville, Cassirer y Arendt», en *Claves de razón práctica, 221* (marzo-abril 2013), pp. 100-114.

Colaboraciones en volúmenes colectivos:

1. «La filosofía kantiana de la historia: Una encrucijada de su pensamiento moral y político», en VV. AA, *Eticidad y Estado en el Idealismo alemán*, Ed. Natán, Valencia, 1987 (pp. 5-17).
2. «El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia», en Javier MUGUERZA y Roberto R. ARAMAYO (eds.), *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989 (pp. 234-243).
3. «La versión kantiana de “la mano invisible” (y otros alias del Destino)», en Roberto R. ARAMAYO, Javier MUGUERZA y Concha ROLDÁN, *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración (A propósito del bicentenario de «Hacia la paz perpetua» de Kant)*, Tecnos, Madrid, 1996 (pp. 101-122).
4. «La revolución y el entusiasmo del espectador imparcial», en Elias DÍAZ, Javier MUGUERZA y Pablo RODENAS (eds.), *Homenaje al*

Prof. Felipe González Vicen, Univ. de La Laguna, en prensa.

5. «El dilema kantiano entre ética y antropología. ¿Acaso representan los dictámenes juridico-morales de Kant una concreción casuística del formalismo ético?», en Roberto R. ARAMAYO y Faustino ONCINA, *Etica y antropología: un dilema kantiano*, Editorial Comares, Granada, 1999 (pp. 23-41).
6. «Las (sin)razones de la esperanza en J. Kant e I. Muguerza», en Francisco ÁLVAREZ y Roberto R. ARAMAYO, *Disenso e incertidumbre*, CSIC, Madrid, 2006.
7. «Immanuel Kant: La Revolución Francesa desde una perspectiva cosmopolita», en Pablo Sánchez Garrido (ed.), *Historia del Análisis Político*, Tecnos, Madrid, 2011 (pp. 427-438).

Estudios introductorios:

1. «Los dos ejemplos paradigmáticos del rigorismo jurídico de Kant», estudio preliminar a I. KANT, *Peoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986 (pp. IX-XXXIX).
2. «El “utopismo ucrónico” de la reflexión kantiana sobre la historia», estudio preliminar a I. KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987 (pp. IX-XIV).
3. «La cara oculta del formalismo ético», introducción a I. KANT, *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988 (pp. 7-34).
4. «Kant ante la razón pragmática (Una excursión por los bajos del deber ser)», estudio preliminar a I. KANT, *Antropología práctica*, Tecnos, Madrid, 1990 (pp. IX-XLIX).
5. «Un Kant fragmentario: La vertiente aforística del gran pensador sistemático», presentación a mi antología de inéditos kantianos realizada para la colección «Textos cardinales» (núm. 14) de la Ed. Península, Barcelona, 1991 (pp. 7-21).
6. «De la incompatibilidad entre los oficios de filósofo y Rey, o del primado de la moral sobre la política», en M. KANT, *Por la paz perpetua* (trad, de Rafael Montestruc; prólogo de Juan Alberto BELLOCH), Ediciones del Ministerio de Justicia e Interior, Madrid, 1994 (pp. IX-XXXIV).

7. «El empeño kantiano por explorar los confines de la razón», en I. KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2012 (pp. 7-49).
8. «La filosofía en el ala izquierda del parlamento universitario», en I. KANT, *El conflicto de las facultades*, Alianza Editorial, Madrid, 2003 (pp. 7-46).
9. «*Una filosofía moral* de la historia», en I. KANT, *¿Qué es la Ilustración?*, Alianza Editorial, Madrid, 2004 (pp. 7-81).
10. «Carta preliminar en torno a la correspondencia de Rousseau y su apuesta "kantiana" por una primacía moral», en J. J. ROUSSEAU, *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, Plaza y Valdés, Madrid / México, 2006 (pp. 17-54).
11. «Estética y Teleología. La matriz de todas las antonimias», estudio introductorio a una nueva traducción de I. KANT, *Crítica del discernimiento, o de la facultad de juzgar* (coedición con Salvador Mas), Alianza Editorial, Madrid, 2012 (pp. 19-185).

Prólogos:

1. La "Cenicienta" de las tres *Críticas*», en Roberto RODRIGUEZ ARAMAYO y Gerard VILAR (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la «Crítica del juicio» de Kant*, Anthropos, Barcelona, 1992 (pp. 7-12).
2. «En pos del cosmopolitismo», en Roberto R. ARAMAYO, Javier MUGUERZA y Concha ROLDÁN (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de «Hacia la paz perpetua» de Kant*, Editorial Tecnos, Madrid, 1996 (pp. 9-14). [http://digital.csic.es/handle/10261/32164].

Capítulos de libros:

1. «"Político moral" / "moralista político". Kant y su artículo secreto sobre la quimera del filósofo rey», en Roberto R. ARAMAYO, La Quimera del Rey Filósofo (Los dilemas del poder, o el peligroso idilio entre lo moral y lapolítica), *Taurus, Madrid, 1997 (pp. 117-132).* [http://digital.csic.es/handle/10261/13646], [Esta obra se vio

agraciada con una de las Ayudas a la Creación Literaria del Ministerio de Cultura (Ensayo) en la convocatoria de 1996.]

C) Otras obras de Kant relativas a su filosofía moral:

[1786] *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (edición de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid, 2002 y 2012.

[1786] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (edición bilingüe y traducción de José Mardomingo), Editorial Ariel, Barcelona, 1996.

[1793] *ha religión dentro de los límites de la mera razón* (traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa), Alianza Editorial (Libro de bolsillo, 163), Madrid, 1991.

[1795] *Fiada la paz perpetua. Un esbozo filosófico* (edición de Jacobo Muñoz), Biblioteca Nueva (Clásicos del pensamiento, 1), Madrid, 1999.

[1797] *La Metafísica de las costumbres* (estudio preliminar de Adela Cortina Orts; traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho), Editorial Tecnos (colección «Clásicos del pensamiento», 59), Madrid, 1989.

[1798] *Antropología, en sentido pragmático* (versión española de José Gaos), Alianza Editorial, Madrid, 2004 (1991).

D) Repertorios bibliográficos en castellano:

GRANJA CASTRO, Dulce María, *Kant en español: Elenco bibliográfico*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

E) Algunos estudios acerca de la ética kantiana:

ACTON, Harry B., *Kant's Moral Philosophy*, The Macmillan Press, Hong-Kong, 1979.

ADICKES, Erich, «Korrekturen und Konjekturen zu Kants ethischer Schrift», *Kant-Studien* 5 (1901), pp. 207-214.

ALBRECHT, Michael, *Kant's Antonomie der praktischen Vernunft*, Georg Olms, Hildesheim, 1978.

AUBENQUE, Pierre, «La prudencia en Kant», apéndice 3 de *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, pp. 212-240.

BECK, Lewis Withe, *Kant's Kritik derpraktischen Vemunft* (in Deutschen übersetz von Karl-Heinz Ilting), Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1995.

BITTNER, Rudiger y CRAMER, Konrad, *Materialien m Kants «Kritik der praktischen Vemunft»*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1975.

BRANDT, Reinhard, «Die Metaphysik der Willens» (manuscrito inédito).

BRANDT, Reinhard, y STARK, Werner, *Kant-Forschungen*, Felix Meiner, Hamburgo, 1987 y ss.

CASSIRER, Ernst, *Kant. Vida y doctrina* (trad, de Wenceslao Roces), FCE, México, 1968.

— *Rousseau, Kant, Goethe, Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las luces* (edición de Roberto R. Aramayo), FCE, Madrid, 2007.

COHEN, Hemann, *Kants Begründung der Ethik*, Berlín, 1910.

DELBOS, Victor, *La philosophie pratique de Kant*, París, PUF, 1904.

GARCÍA MORENTE, Manuel, *Introducción a la filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

GARVE, Christian, *Übersicht der vomehmsten Frincipien der Sittenlehre*, Breslau, 1798.

GOLDMANN, Lucien, *Introducción a la filosofía de Kant*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

GÓMEZ CAFFARENA, José, *El Leísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1983.

— «Reflexiones sobre el primado de la razón práctica», en *Moral, Derecho* y *Eolítica en I. Kant*, Eds. Univ. Castilla-La Mancha, 1999, pp. 15-28.

GONZÁLEZ VICEN, Felipe, *La filosofía del Estado en Kant*, Universidad de La Laguna, 1952.

GUEVARA, Daniel, *Kant's Theory of Moral Motivation*, Boulder (Conn.), Westview Press, 2000.

GUISÁN, Esperanza (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988.

HENRICH, Dieter, «Über Kants früheste Ethik», *Kant-Studien* 54 (1963), pp. 404-431.

HOFFE, Otfried, *Kants Kritik der praktischen Vemunft: eine philosophie der Freiheit*, Beck, Múnich, 2012.

LEHMANN, Gerhard, «Kants Bemerkungen im Handexemplar der Kritik der praktischen Vernunft», *Kant-Studien* 72 (1981), pp. 132-139.

MENZER, Paul, «Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785», *Kant-Studien* 2 (1898), pp. 290-322 y 3 (1899).

MESSER, August, *Kants Ethik. Eine Einfiirung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Eósung* V. Veit, Leipzig, 1904.

— *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften de Gruyter*, Berlín, 1924.

MUGUERZA, Javier, «Las razones de Kant», en *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989. [http://digital.casic.es/handle/10261/13641].

— «Kant y el sueño de la razón», en Carlos THIEBAUT (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

— «Conversación con Ignatius Zalantzamendi», en *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, Fondo de Cultura Económica, México / Madrid / Buenos Aires, 1990, especialmente pp. 674-687.

— «El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal», en *Doxa* 15-16, vol. II (1994), pp. 535-560.

PALACIOS, Juan Miguel, «La interpretación kantiana de la conciencia moral», en *Homenaje a Alfonso Candau*, Universidad de Valladolid, 1988.

PARK, Chan-Goo, *Das moralisches Gefiihl in der britischen moral-sense-Schule und bei Kant*, Eberhard-Kares-Universität, Tübingen, 1995.

PATON, Henrry James, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, University of Pensilvania Press, Filadelfia, 1971.

PATZIG, Günther, *Ética sin metafísica*, Alfa, Buenos Aires, 1975.

PHILONENKO, Alexis, *EOeuvre de Kant*, J. Vrin, París, 1972 (2 vols.).

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón, *La fundamentación formal de la ética*, Universidad Complutense, Madrid, 1983.

SCHILPP, Paul Arthur, *Ea ética precrítica de Kant*, UNAM, México, 1966.

SCHMUCKER, Josef, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Hain, Meisenhaim am Glan, 1961.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética* (traducción, introducción y notas de Pilar LOPEZ DE SANTA MARÍA), Siglo XXI, Madrid, 1993.

SEVILLA SEGURA, Sergio, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, Universidad de Valencia, 1979.

UREÑA, Enrique M., *Ea crítica kantiana de la sociedad y la religión*, Editorial Tecnos, Madrid, 1979.

VILLACAÑAS, José Luis, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987.

— Capítulo dedicado a Kant en V. CAMPS (ed.), *Historia de la ética*, Editorial Crítica, Barcelona, vol. II, pp. 315-404.

VORLÄNDER, Karl, *Der Mann und das Werk*, Leipzig, 1924 (2 vols.); reimpresión al cuidado de Rudolf Maker en Felix Meiner, Hamburgo, 1977 y 1992.

— «Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit», Marburg, Diss., 1893.

WARD, Keith, *The Development of Kant's View of Ethics*, Basil Blackwell, Oxford, 1972.

Cronología

Inmediatamente después de cada uno de los escritos kantianos que van enumerándose se reseña entre corchetes una traducción al castellano, usualmente la más reciente o fiable.

1724 El día 12 de abril nace Immanuel Kant (cuarto hijo del matrimonio formado por el maestro guarnicionero Johann Georg Kant y Reginna Anna Reuter) en Kônigsberg, ciudad portuaria que fuera capital de la Prusia Oriental y que actualmente se halla enclavada en territorio ruso. Su madre le inculca desde muy niño los preceptos del pietismo.

1732 Es alumno en el «Collegium Fredericianum» que dirige Franz Albert Schultz, amigo de sus padres y profesor de teología en la universidad, bajo cuya tutela Kant cobrará una gran afición por los clásicos y la lengua latina.

1738 Fallece su madre, de la que siempre guardará un venerable recuerdo.

1740 Comienza sus estudios universitarios trabando amistad con uno de sus profesores, Martin Nutzen, quien le hace interesarse muy especialmente por las doctrinas de Newton.

1746 El mismo año que muere su padre publica la primera obra: *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* [traducción y comentario de Juan Arana; Editorial Peter Lang, Berna, 1988], Al carecer de recursos económicos, decide hacerse preceptor y oficia como tal para tres familias distintas en los alrededores de Kônigsberg, siendo la única vez que se aleja de su

ciudad natal, aun cuando sus vastos conocimientos geográficos hicieran creer más adelante a sus contertulios que se hallaban ante un gran viajero.

1755 Publica uno de sus principales escritos precríticos, *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* [trad, de Jorge E Lunqt; Juárez Editor, Buenos Aires, 1969]. Se doctora el 12 de junio con una disertación redactada en latín: *Sucinto esbozo de las meditaciones habidas acerca del fuego* [trad, de Atilano Domínguez; en *Opúsculos de filosofía natural*, Alianza Editorial, Madrid, 1992]. El 27 de septiembre obtiene la venia docendi con su *Nueva dilucidación de los primeros principios de la metafísica* [trad, de Agustín Uña Juárez; Editorial Coloquio, Madrid, 1987].

1756 Se le nombra profesor ordinario de la universidad tras presentar una disertación conocida por *Monadologíafísica* [trad, de Roberto Torretti; en la revista *Diálogos* de Puerto Rico (1978) pp. 173-190]. Publica sus *Nuevas observaciones en torno a la teoría de los vientos* [trad, de Emilio A Caimi y Mario Caimi; en *Homenaje a Kant*, Buenos Aires, 1993, pp. 97-143]. En abril solicita la cátedra de Lógica y Metafísica, vacante tras la muerte de Martin Nutzen, pero el gobierno prusiano la deja sin cubrir por un recorte presupuestario.

1758 *Nuevo concepto del movimiento y el reposo* [trad, de Atilano Domínguez; en *Opúsculos de filosofía natural*, Alianza Editorial, Madrid, 1992].

1759 Su *Ensayo sobre algunas consideraciones acerca del optimismo* aparece al mismo tiempo que el *Cándido* de Voltaire.

1762 Herder asiste a sus clases, de las que diría lo siguiente: «Tuve la suerte de tener como profesor a un gran filósofo al que considero un auténtico *maestro de la humanidad*; sus alumnos no recibían otra consigna salvo la de *pensar por cuenta propia*». Kant publica *ha falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo* [trad, de Roberto Torretti; en la revista *Diálogos* de Puerto Rico (1978) pp. 7-22], Llegan a Kónigsberg *Del contrato social* —condenado a la hoguera en París— y el *Emilio, o De la educación* de Rousseau, ese

«Newton del mundo moral» cuya incidencia en el pensamiento kantiano había de imprimir un giro ético a sus inquietudes.

1763 Aparecen *El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios* [trad, de José María Quintana Cabanas; PPU, Barcelona, 1989] y el *Ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la sabiduría del universo* [trad, de Atilano Domínguez; en *Opúsculos de filosofía natural*, Alianza Editorial, Madrid, 1992],

1764 *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime* [introducción y notas de Luis Jimenez Moreno; Alianza Editorial, Madrid, 1990], *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* [trad, y notas de Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales, con introd. de Agustín Béjar; A. Machado Libros, Madrid, 2001], Kant logra el segundo premio en un concurso entablado por la Academia de Ciencias de Berlín con su *Indagación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral* [trad, de Roberto Torretti; en la revista *Diálogos* de Puerto Rico (1978) pp. 57-87], El gobierno prusiano le ofrece una cátedra de Poesía, que Kant declina pese a sus constantes cuitas económicas,

1765 Obtiene su primer empleo estable al ser nombrado viceblibliotecario en la Biblioteca Real del Castillo de Kónigsberg. *Aviso sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno 1765-1766* [trad,, introd, y notas de Alfonso Freire; en la revista *Agora* 10 (1991) pp, 131-152],

1766 Decepcionado por la lectura de Swedenborg Kant escribe *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* [trad, e introd, de Pedro Chacón e Isidoro Reguera; Alianza Editorial, Madrid, 1987],

1768 *Sobre el primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio* [presentación, trad, y notad de Luisa Posada Kubissa; en la revista *Er* 9/10 (1989) pp, 243-255],

1769 Ante la perspectiva de un puesto en su ciudad natal, Kant no acepta las ofertas que le hacen las universidades de Jena y Erlangen, Es también «el año de la gran luz» o el descubrimiento del carácter antinómico de la razón,

1770 Se convierte por fin en profesor ordinario de Metafísica y Lógica (la cátedra que había ocupado su querido maestro Martin Nutzen). La disertación preparada para tal ocasión viene a cerrar el período precrítico: *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)* [trad, de Ramón Ceñal, con estudio preliminar y complementos de José Gómez Caffarena; CSIC, Madrid, 1996],

1771 Comienza la llamada «Década del silencio», un tiempo en el que Kant no publicará nada, entregado por completo a poner las bases del sistema crítico. Los ochenta compensarán con creces este alejamiento de la imprenta,

1772 Kant renuncia a su puesto de vicebibliotecario.

1778 El ministro prusiano de Educación y Cultura, Zedlitz, quiere animar a Kant para que acepte una cátedra en Halle, pero éste declina la invitación,

1780 Kant ingresa en el senado académico de la Universidad de Kónigsberg.

1781 Primera edición de la *Crítica de la razón pura* [trad., notas e introducción de Mario Caimi, Colihue Clásica, Buenos Aires, 2009],

1783 *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* [edición bilingüe, trad., comentarios y notas de Mario Caimi; Istmo, Madrid, 1999].

1784 Adelantándose a la publicación por parte de su antiguo alumno Herder de una voluminosa obra sobre filosofía de la historia, Kant escribe un opúsculo titulado: *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* [trad, de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero; en *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987; recogido después en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Afianza Editorial, Madrid, 2004], También publica *¿Qué es la Ilustración?* [edición de Roberto R. Aramayo, Afianza Editorial, Madrid, 2004].

1785 *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* [edición de Roberto R. Aramayo, Afianza Editorial, Madrid, 2002 y 2012],

1786 *Recensiones sobre la obra de Herder «Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad» y Probable inicio de la historia humana* [trad, de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero; en *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987; recogidos después en *¿Qué es la Ilustración?*, Afianza Editorial, Madrid, 2004]. *Definición de la raza humana* [trad, de Emilio Estiú; Editorial Nova, Buenos Aires, 1958], *Cómo orientarse en el pensamiento* [trad, de Carlos Correas; Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1983]. *Principios metafísicas de la ciencia de la naturaleza* [trad, de José Aleu Benitez; Afianza Editorial, Madrid, 1991], Es nombrado por primera vez Rector de la Universidad de Kónigsberg. Muere Federico II de Prusia, más conocido como «el Grande».

1787 Segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En Diciembre del mismo año ya está compuesta la segunda *Crítica*, aun cuando su pie de imprenta no lo refleje.

1788 Aparece la *Crítica de la razón práctica* [edición de Roberto R. Aramayo; Afianza Editorial, Madrid, 2000, 2013] el mismo año en que nace Arturo Schopenhauer. *Sobre el uso de principios ideológicos en la filosofía* [trad, de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, en *En defensa de la Ilustración*, Alba, Madrid, 1999; pp. 183-217], Es nombrado Rector por segunda vez. Wollner sustituye a Zedlitz, publicando los decretos sobre religión (9 de julio) y censura (19 de diciembre) que tanto habrían de amargar a Kant.

1790 *Crítica del discernimiento* [edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Alianza Editorial, 2012], *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura (respuesta a Eberhard)* [trad, de Alfonso Castaño Piñan; Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1973].

1791 *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en teodicea* [trad, de Juan Villoro; UNAM, México, 1992], Kant redacta un trabajo

para contestar a esta pregunta formulada por la Academia de Ciencias de Berlín: «¿Cuáles son los verdaderos progresos realizados por la Metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolfi»; sin embargo, finalmente no lo presentó a concurso *[Los procesos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* [trad, e introd. de Félix Duque; Editorial Tecnos, Madrid, 1987],

1793 *En torno al tópico: «tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* [trad, de Manuel Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo; en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986]. Tras los avatares experimentados con la censura, Kant publica finalmente *La religión dentro de los límites de la simple razón* [trad., pról. y notas de Felipe Martínez Marzoa; Alianza Editorial, Madrid, 1991],

1794 *El fin de todas las cosas* [trad, y pról. de Eugenio Imaz; F.C.E., México, 1979]. El rey Federico Guillermo II de Prusia le conmina a no manifestarse sobre temas relacionados con la religión.

1795 Ve la luz *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico* [trad., introd. y notas de Jacobo Muñoz; Biblioteca Nueva, Madrid, 1999].

1796 Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en filosofía *[trad, de Jürgen Misch y Luis Martínez de Velasco*; enAgora9 (*1990) pp. 137-151*]. Anuncio de la próxima celebración de un tratado de paz perpetua en la filosofía *[trad, de Rogelio Rovira; en* Diálogo filosófico *20 (1991) pp. 164-173]*.

1797 *La metafísica de las costumbres* [trad, de Adela Cortina y Jesús Conill; Editorial Tecnos, Madrid, 1989],

1798 Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía [*trad, de Juan Miguel Palacios; en* Teoría y práctica, *Editorial Tecnos, Madrid, 1986; recogido después en* Qué es la Ilustración?, *Alianza Editorial, 2004*]. El conflicto de las Facultades (En tres partes), [edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2003]. *Antropología en sentido pragmático* [trad, de José Gaos; Alianza Editorial, Madrid, 1991], En lo sucesivo Kant no pudo supervisar los textos publicados por sus discípulos.

1800 *Lógica. Un manual de lecciones* [edición de María Jesús Vázquez Lobeiras, con un pról de Nobert Hinske; Editorial Akal, Madrid, 2000].

1803 *Sobre pedagogía* [trad, de Lorenzo Luziriaga, con pról. y notas de Mariano Fernández; Akal, Madrid, 1983].

1804 *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* [edición de Félix Duque; Tecnos, Madrid, 1987], Después de un largo tiempo en que sus fuerzas físicas y mentales han ido languideciendo paulatinamente (consunción que habría de novelar Thomas De Quincy en *Los últimos días de Kant*), el filósofo de Kónigsberg expira el 12 de febrero.

* * *

1817 *Lecciones sobre la filosofía de la religión* [edición de Alejandro del Río y Enrique Romerales; Akal, Madrid, 2000].

1821 *Metafísica*. Lecciones publicadas en alemán por Pólitz, traducidas al francés por J. Tissot [*trad, del francés de Juan Uña; Iravedra y Novo, Madrid, 1877*],

1884 *Transición de los principios de la ciencia natural a la física*. Opus postumun [*edición de Félix Duque; Editoria Nacional, Madrid, 1983*].

1922 *Primera Introducción a la Crítica del Juicio* [trad, de Nuria Sánchez Madrid; Escolar y Mayo, Madrid, 2012],

1924 *Lecciones de ética* [edición de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero; Crítica, Barcelona, 2002],

1997 *Antropología práctica* [edición de Roberto Rodríguez Aramayo; Tecnos, Madrid, 1990], *Kant. Antología* [edición de Roberto R. Aramayo, Península, Barcelona, 1991]. Aquí se recoge una selección de reflexiones y trabajos preparatorios del *Nachlaf* kantiano relativos a su filosofía moral.

Índice onomástico y de corrientes filosóficas

Las páginas corresponden a las de la primera edición (A), indicadas entre corchetes al margen a lo largo del texto de la presente versión castellana.

Ana Bolena, A 277.
Anaxagoras, A 253.
Aristóteles, A 230n.
Carlos V (de Alemania y | de España), A 50.
Cheselden, A 27.
Crusius, A 69.
cínicos, A 230n.
Epicuro, A 44, A 69, A 208, A 217, A 254.
epicúreos, A 70, A 158, A 200 y ss., A 229, A230n.
estoicos, A 22n., A 69, A 106, A 153, A 200, A 202, A 208, A 228, A 229n., A 230n.
Enrique VIII de Inglaterra, A 277.
Fontenelle, A 136.
Francisco I de Francia, A 50. Horacio, A 7 (cita).
Hume, A 26, A 27, A 88, A 90, A91, A 92, A 95, A 98.
Hutcheson, A 69.
Juvenal, A 158, A 286 (cita).
Leibniz, A 174, A 285.
Mahoma, A 217.
Mandeville, A 69.
Mendelssohn, A 181.

Montaigne, A 69.
Platón, A 167, A 230n., A 254.
Priestley, A 176.
Vaucanson, A 181.
Voltaire, A 139.
Wizenmann, A 259n.
Wolff, A 69.

Índice de conceptos y temas

Las páginas corresponden a las de la primera edición (A), indicadas entre corchetes al margen a lo largo del texto de la presente versión castellana.

a priori, A 6, A 8, A 24, A 39, A 47, A55, A 56, A 81, A 88, A 94, A 102, A 110, A 114, A 115, A 117, A 119, A 120, A 122, A 124, A 128, A 129, A 130, A 132, A 139, A 140, A 142, A 161, A 163, A 173, A 203, A 220, A 240, A 249, A 254, A259n., A 285. asentimiento, A 90. concepto, A 86, A 93, A 116 (prácticos), condición, A 182. conocimiento, A 23, A 24, A 73, A 92, A 167. determinación, A 90, A113, A 114. esquemas, A 120. forma, A 114. fundamentos, A 47, A 110 (determinativos), A 111, A 113, A 115. idea, A 142. intuiciones, A 77. juicios, A 24. justificación, A 83. ley, A 40, A 97 y A 101 (pura), A 109 y A 112 (práctica). objeto, A102, A 205. pensamiento, A 55. principios, A 21, A 28, A 162, A 216 (originarios), A 218, A 250 (puros). principios prácticos, A 57, A 80 (supremo). proposición sintética, A 56, A 80. propósito, A 241, A 255 (práctico). regla práctica, A 55. querer, A 38.

acicate (*Sporn / Stachel*), A 152, A 265.

admiración *(Bewunderung), A* 135, A 136, A 138, A 139, A 190, A 278, A 288, A 290.

afán (*Bestrebung*), A 23, A 137, A 150, A 151, A 195, A 200, A 206, A 233, A 274, A 278.

agradable y desagradable (*Angenehm* u. *Unangenehm*), A 44, A 102, A 103.

agrado y desagrado (*Annehmlichkeit* u. *Unannehmlíchkeít*), A 41, A42, A103, A 105, A 210. sentimiento, A42, A 133.
albedrío (*Willkür*), A 39, A 40, A 41, A 57, A 58, A 59, A 60, A 61, A 63, A 64, A 131, A 141, A 179. libre, A 115.
alma (*Seele*), A18, A138, A 152, A 159, A 168, A 173, A229n., A 232, A 235, A 239, A 240, A 265, A 271, A 276n., A 277, A 279, A 283. inmortalidad, A 22n., A 219, A 220.
amor (*Liebe*), A 135, A 148, A 150, A 237. a Dios, A 148, A 150. a la ciencia, A 195. a la ley moral, A 150. a la sabiduría, A 194. a la vida, A 54. al orden, A 146. al prójimo, A 147. hacia los seres humanos, A146. patológico, A148. práctico, A 148. transmutación del respeto en amor, A 150.
amor propio o hacia uno mismo (*Selbstliebe*), A40,A41,A46, A 47, A 61, A 63, A 125, A 126, A 129, A 131, A132, A 133, A 134, A 152, A 154, A 159.
analogía *(Analogie), A* 24, A 100, A 161, A 162.
anhelo (*Verlangen*), A 45. felicidad, A 204. felicidad propia, A 67.
ánimo (*Gemüth*), A 43, A 106, A 128, A 151, A 152, A 154, A 179, A 216, A 269, A 271, A 272, A 279, A 280, A 287, A 288.
antinomia (*Antinomie*), A 4, A 27, A53, A193, A 205, A 239. disolución (*Aufhebung*), A 205, A 214. práctica, A 204, A 206, A 207,
antropomorfismo (*Anthropomorfismus*), A 244, A 246.
apremio (*Nötigung*), A 57, A 143. interno, A 149. moral, A 146. objetivo, A 36. práctico, A 143.
arquetipo (*Urbild*), A 58, A 149, A230n., A 232. naturaleza arquetípica, A 75.
arrepentimiento (*Reue*), A 176, A 177.
arrogancia (*Arroganz*), A 153.
asentimiento (*Fürwahrhalten*), A 6, A 25, A 91, A 107, A 255, A 261, A 263, A 277.
autoestima (*Selbstschätzung*), A 129, A 130, A 139, A 195, A 231. moral, A 140.
autosatisfacción (*Selbstzufriedenheit*), véase contento.

bien (*Gut*), A101, A102, A103, A104, A 105, A109, A 110, A 146, A 160, A 197, A 208, A 272, A 280. consumado, A 198. definición, A 101. general, A 196. incondicional, A 120, A131. moral, A 120, A125. práctico, A 162, A 204.

bien sumo (*höchsten Gut* / *summum bonum*), A 6, A 75, A 114, A 196, A 197, A 198, A 199, A 200, A 205, A 207, A 214, A 215, A 219, A 220, A 221, A 223, A 224, A 225, A 227, A 228, A 229, A 233, A 234, A 240, A 241, A 259n., A 244, A 246, A 247, A 249, A 251, A 252, A 260, A 261, A 262, A 264, A 266, A 281. absoluto, A 202. autârquico, A 239. definición, A 194. derivado, A 226, A 232. originario, A 226, A 236. posible, A 242, A 246, A 257, A 258. práctico, A 203, A204. reino de Dios, A 230, A 235.

bien supremo (*oberstes Gut* / *supremun bonum*), A 113, A 198, A 199, A 214.

bienaventuranza (*Seligkeit*), A 45, A 214, A 232.

bienestar (*Wohlbefinden* / *Wohlsein*), A 107, A 279. ajeno, A 60. íntegro e independiente, A 22. propio, A 50.

bueno (*Gut*), A 102, A 103, A 104, A 105, A 106, A 107, A 108, A 109, A 113, A 120, A 133, A 136. absolutamente, A 131. concepto, A16, A 110, A111, A 112,A114,A 117,A119. concepto práctico, A 125. en si, A 109. inmediatamente, A 102. moralmente, A 67, A 271, A 278. para otra cosa, A 103. por antonomasia, A 160. por naturaleza, A152.

calidad *(Qualität), A* 186.

cantidad *(Quantität), A* 186.

capacidad desiderativa o facultad de desear *(Begehrungsvermögen), A* 15n. A 36, A 38, A 39, A 40, A 42, A 45, A 46, A 47, A 60, A 78, A 96, A 101, A 102, A 103, A 106, A 109, A 128, A 131, A 198, A 200, A 210, A 224, A 229. definición, A 16n. inferior y superior, A 41, A 44.

capacidad judicativa o facultad de juzgar (*Urteilskraft), A* 119, A120, A122, A124, A 125, A 275, A 285. pura práctica, A 121. razón pura teorética, A 120.

carácter *(Charakter), A* 67, A 136, A 139, A 174, A 175, A 177, A 179, A 273, A 278. definición, A 271. moral, A 281. simpatético, A 60.
castigo *(Strafe), A* 66. hacerse digno de castigo, A 65, A 66, A 106, A180.
catecismo moral (*moralischen Katechismus*), A 276.
categorías *(Kategorien), A* 7, A 8, A 11, A 95, A 99, A 116, A 118, A 185, A 245, A 246. causalidad, A 9, A 94, A 185. conceptos del entendimiento, A 245. deducción, A 89, A 254. dinámicas, A 186. entendimiento, A115. libertad, A 115, A 117. matemáticas, A 186. modalidad, A 118. naturaleza, A 115. razón, A 114.
causalidad (*Kausalität*), A 26, A 30, A 37, A 38, A 77, A 81, A 82, A 83, A 84, A 86, A 96, A 102, A 118, A 122, A 123, A 133, A 139, A 170, A 180, A 182, A 183, A 241. autodeterminante, A 83. categoría, A 9, A 94, A 114, A 185. concepto, A4,A30,A85,A92, A 95, A160, A 169, A 186, A 200, A 205, A 205, A 206. cosas en sí mismas, A 169. empíricamente condicionada, A 32. empíricamente incondicionada, A 98. humeana, A 92. incondicionada, A 188. intelectual, A 130, A 187. ley, A 51, A 72, A 83, A 88, A 121. ley moral, A 225. ley natural, A 171. libertad, A 32, A 82, A 85, A 97, A 98, A 167, A 169, A 179, A188. mecánica, A 173. mecanismo de la naturaleza, A 173. mundo inteligible, A 238. naturaleza sensible, A 82. necesidad natural, A 170. noúmeno, A 175. pensada negativamente, A 83. principio objetivo, A 188. psicológica, A 172. razón, A 143. sensiblemente incondicionada, A 187. síntesis, A 187. razón práctica, A 113. transcendental, A 168. voluntad, A 32, A 78, A 87, A 160, A 225.
ciencia (*Wissenschaft*), A 12, A 15, A 23, A54, A 91, A 118, A 159, A 163, A 164, A 184, A 185, A 194, A230n., A255. amor a la ciencia, A 195. crítica y metódica, A 292. filosofía, A 194, A292. geométrica, A 90. método, A 269. natural(eza), A 89, A 93. naturales (matemáticas y filosofía), A 248n. prácticas, A 15. teoría de la sabiduría, A 194.
como si (*als ob*), A 23, A 63, A 76, A 78, A 90, A 109, A 131, A 138, A 145, A 151, A 166, A 179, A 190, A 193, A 203, A 224, A 260, A 281, A 288.

compasión (*Mitleild*), A 213, A 278.
complacencia *(Wohlgefdllen), A* 43, A 210, A 286. con uno mismo, A 129. en sí misma, A 210. negativa, A 212.
conceptos (*Begriffen*), A 3, A 4, A 8, A 9, All, A18, A19, A29, A 32, A40, A 54, A 56, A 60, A 72, A 74, A 81, A 94, A 95, A102, A 104, A124, A129, A150, A160, A 161, A 165, A 167, A 186, A 192, A195, A199, A200, A203, A 205, A 217, A 231, A 238, A 239, A 240, A 241, A 242, A 243, A 244, A 247, A 248, A 249, A 257, A 282, A 291. bien, A 101, A 103, A 112, A 113, A 260. bien incondicional, A 122. bueno, A 17, A 110, A 111, A 112, A 114, A 119, A 125. castigo, A 166. causa, A 25, A 86, A 88, A 89, A 89, A 90, A 91, A 92, A 93. causalidad, A 4, A 30, A 85, A 92, A 95, A 97, A 98, A 160, A 169. creación, A 183. coerción práctica, A 143. deber, A 66, A 68, A 144. deber para con uno mismo, A 282. Dios, A 180, A 249, A 250, A 251, A 252. enlace *a priori*, A 24. entendimiento puro, A 11, A 86, A 99, A 115, A 120, A 122,A 245. empírico, A 110, A 112. fe racional, A 259. felicidad, A 46. interés, A141. libertad, A 4, A 6, A 10, A 12, A 13, A 30, A 53, A 82, A 84, A 85, A 97, A 98, A168, A 169, A170, A 171, A185, A 189. máxima, A 141. morales, A 125, A 230n. moralidad, A10, A 66. móvil, A 141. naturaleza, A 121. necesidad natural, A 169. noúmenos, A 73. objeto razón pura práctica, A 100. obligación, A 61. perfección práctica, A 70. psicológico de un sujeto último, A 239. positivo de libertad, A 53. práctico, A 9, A 116, A 125. prácticos *a priori*, A 116. razón, A110, A 178, A 256n. razón especulativa, All. razón pura, A 79. santidad, A 58. síntesis, A 203. sumo bien, A 113, A 194, A 196, A197, A 198, A 205, A 230, A 233, A 234, A 241, A 246, A 252. teológico de un protoser, A 240, A 251, A 252, A 254. trancendente, A 186. teóricos, A 115, A 116, A 241. universales, A 115. virtud, A 202. voluntad, A 53, A 83, A 96, A 249.
conciencia moral (*Gewissen*), A 176, A 178.
conocimiento *(Erkenntnis), A* 14, A 15, A 19, A 25, A 52, A 73, A 74, A 85, A 86, A 89, A 91, A 95, A 99, A 116, A 129, A 159, a 160,

A162, A 165, A 190, A 216, A 219, A 240, A 241, A 243, A 248, A 251. *a priori*, A 5, A 23, A 24, A 33, A 52, A 53, A 64, A 73, A 81, A 92, A 94, A 167. ampliación práctica de un conocimiento puro, A 241. autoconocimiento, A154, A221. deberes, A 233. Dios, A 232, A 247. especulativo, A 73, A 77, A 80, A 195, A 238, A 243, A 248. felicidad, A 63. humano, A 17. ley moral, A 140. leyes naturales, A 205. más allá fronteras sensibilidad, A 88. mundo presente, A 250. natural, A 96. naturaleza, A 36, A 264, A 292. ordinario, A 103. popular, A 269. posible, A 73. práctico, A55, A 100, A 245. racional puro, A 103. sabiduría, A 195. sumo bien, A 235. suprasensible, A 8. teórico, A 6, A 10, A 86, A 95, A 96, A 242, A 245, A 249, A 255. transcendente, A 247.

consciencia (*Bewußtsein*), A 23, A 40, A 43, A 45, A55, A 67, A114, A115, A 143, A150, A 157, A 201, A 208, A 209, A 210, A 213, A 231, A 276, A 283, A285, A 286, A 288. autoconsciencia o consciencia de sí, A52, A 132, A 175, A 181, A 239, A 289. coerción, A 143. deber, A 54, A 227. empírica, A 10. entendimiento puro, A 53. excelencia personal, A 229. existencia inteligible, A 175. imperturbabilidad, A 229n. inteligible, A 177. intención, A 222. intención moral, A 281. ley moral, A 53, A 79, A 133, A 218, A 283. libertad, A 53, A 56, A 72, A 287, A288. mentira, A 106. moralidad, A 214. obligación, A 211. razón práctica, A 115. rectitud, A 209. talante ético, A 229. virtud, A 67, A 200, A 102, A 202, A212.

constitución civil (*bürgerliche Verfassung*), A 69, A 276n.

contento (*Zufriedenheit*), A 67, A 68, A 108, A 209, A 212, A 229, A 247, A 287. consigo mismo o autosatisfacción (*Selbstzujríedenheit*), A 68, A 212, A213, A214, A229. estético, A 212. sensación, A 287.

corazón (*Herz*), A 17, A 272, A 276n, A 279, A 280, A 281, A 287. arrebato, A 152. moralmente bueno, A 278. permanentemente alborozado, A 208.

cosa en sí misma (*Ding an sich seilbst*), A 170, A 175, A 178, A 181, A 182, A 183.

costumbres (*Sitten*), A 225. disciplina, A 153. ley, A 279. principio, A 227. principio supremo epicúreo, A 228. reino, A 262. santidad, A 230, A 232. y naturaleza, A 232.

creación (*Schöpfung*), A 155, A 183,A 184. fin, A 236. mundo, A 235. teoría, A 183.

creencia *(Glaube), véase fe*.

cristianismo (*Christentum*), A 222n., A 229, A 229n., A 23 On.

crítica (*Kritik*), A 3, A 7, A 8, A 9, All, A 29, A 30, A 79, A 117, A 159, A 160, A 193, A 194, A205, A254, A292. época filosófica y, A 28. razón (pura) especulativa, A 9, A 14, A 73, A 77, A 83, A 88, A 184, A 264. razón práctica, A 11, A 15, A 78. sistema, A 14. teorética, A 80, A 190.

deber (*Pflicht*), A 15, A 16, A 21n., A 58, A 62, A 64, A 65, A 67, A 68, A 70, A 117, A 126, A 144, A 145, A 146, A 147, A 148, A 150, A 151, A 152, A 153, A 154, A 155, A 157, A 158, A 166, A 167, A 211, A 212, A 213, A 226, A 227, A 231, A 232, A 233, A 236, A 257, A 259n., A 265, A 269, A 273, A 276, A 276n., A 279, A 280, A 281, A 282, A 283, A 286, A 287. de la felicidad, A 67, A166. «deber hacer» (*Sollen*), A 36. deberes, A 14, A 15, A 58, A 71, A 150, A 230n., A 233, A 235,A 275,A283,A 284, A 288. definición, A 57, A143. ley del, A 146. para con uno mismo, A 282. principio, A 14.

deber y poder (*sollen* u. *können*), A54, A 171, A283.

deducción (*Deduktion*), A 81, A 97,A 227,A 254. *a priori*, A 81. analógica, A 24. categorías, A 254. definición, A 80. ley moral, A 80. principio moral, A 82. principios razón pura práctica, A 72. supremo principio razón pura práctica, A 167. transcendental, A 204.

deleite *(Vergnügen), A* 43, A 44, A46, A47, A60, A63, A 105, A110, A142, A 208, A 211, A 270, A 271. sensación, A 102. sentimiento, A 164.

deseo (*Begehren* / *Begierde* / *Wunsch*), A 37, A 38, A 40, A 41, A 46, A 47, A 57, A 59, A 115, A149, A150, A161, A164, A 172, A 212, A

224, A 235, A 259n., A 264, A 276, A 278. felicidad, A 50, A 204. moral, A 207, A 235.

designio *(Absicht), véase propósito*, ajenos, A 50. hacer o dejar de hacer, A 7. final, A 67. moral, A 263. particular, A 18. teórico o práctico, A 218.

destino *(Bestimmung), A* 156, A 158, A 193, A 221, A 263, A 289.

dialéctica (*Dialektik*), A 193. definición, A 31. natural, A 194. razón pura especulativa, A 287. razón pura práctica, A 114, A 192, A 196. razón pura teorética, A 186. sumo bien, A 196, A 198.

dictamen (*Beurteilung*), A 64, A 100, A 101, A 102, A 103, A 106, A 107, A 121, A 123, A 284, A 286, A 291.

dignidad (*Würdigkeit*), A 45, A 126, A 157, A 233, A 234, A 260. ley, A 265. ser feliz, A 198, A 260. propia, A 271.

dinámicas (*dynamische*), categorías, A 186. leyes, A 72.

Dios (*Gott*), A 22n., A 26, A 60, A 69, A 71, A 113, A 147, A 148, A 150, A 169, A 183, A 222n., A 223, A 226, A 227, A 232, A 235, A 236n., A 237, A 239, A 242, A 247. causa existencia, A 182. concepto, A 4, A 8, A180. conocimiento, A248n. definición, A 70, A 226. idea, A 5, A 6, A 247. postulado, A 223, A 224. protoser universal, A180. reino, A 125 (invisible), A 230, A 232, A 235. ser suprasensible, A 100. sumo bien originario, A 226.

disfrute (*Genuß*), A 43, A158, A 209, A211, A214.

dolor (*Schmerz*), A 102, A103, A 105, A 106, A 142, A 164, A 177, A270, A 278, A279. sensación, A 176, A 177, A 286. sentimiento, A 47, A 129.

eclipses (*Finsternis*), A 177.

educación (*Erziehung*), A 69, A 178. juventud, A 275. sentimental, A 153.

empirismo *(Empirismus), A* 27, A 89, A 91, A 93, A 126, A 168. principios, A 26, A 91. razón práctica, A 124, A 125. universal, A 27.

enigma *(Rätsel), A* 8.

entendimiento (*Verstand*), All, A 40, A 41, A 42, A 43, A 44, A 73, A 84, A 86, A 87, A 96, A 99, A 115, A 122, A 154, A 160, A 186, A 187,

A 245, A 247, A 250, A 253, A 254, A 289, A 290. común u ordinario, A 47, A 64, A 123, A 164, A 291. discursivo, A 247. divino, A 247. e imaginación, A 287. humano, A 23On., A 241. mundo, A 73. puro, A53, A 75, A 93, A 94, A 95, A 96, A 97, A 114, A 120, A121, A 122, A124, A 185, A 190, A 246, A 254. teórico puro, A 80. y voluntad, A 226, A 247, A 249.

entusiasmo (*Enthusiasmus*), A280.

escepticismo *(Skeptizismus), A* 4, A 27, A 28, A 89, A 90, A 91, A 93, A 185. universal, A 92.

espacio (*Raum*), A173, A181, A 182, A 184, A 186. forma de la intuición, A 116. idealidad, A 182. infinita divisibilidad, A 27. pura intuición sensible, A 73.

espectador (*Zuschauer*), A 279.

esperanza (*Hoffnung*), A 131, A 180, A 184, A 222, A 231, A 232, A 233, A 234, A 235, A 265, A284, A 291.

esquema (*Schema*), A 120, A 125. intuición sensible, A 121. sensibilidad, A 122.

estímulos (*Antriehen*), A 288. sensibles, A 128, A 129. patológicos, A 152.

eternidad (*Ewigkeit*), A 265.

exigencia (*Bedürfnis*), A 6, A 7, A 83, A 84, A 217, A 226, A 253, A 256, A 256n., A 258, A 263. de la razón, A 259n. de la razón pura, A 256n. de la razón pura en su uso especulativo, A 256. de la razón pura práctica, A 257. hipotética, A 7. inclinación, A 256n. ineludible de la razón humana, A 162. legal, A 7. paradójica, A 10. práctica, A 227, A 253. teórica, A 83, A 263.

experiencia (*Erfahrung*), A 9, A 24, A 28, A 47, A 53, A 54, A 55, A 76, A 78, A 81, A 82, A 83, A 84, A 85, A 89, A 92, A 93, A 95, A 100, A 102, A 111, A 120, A 125, A 188, A 204, A 217, A 244, A 245, A 246, A 272. definición, A 73. juicios, A 123. piedra de toque, A 28. posible, A 77, A 80, A 94. ordinaria, A 291. recomendaciones, A 64.

evangelio (*Evangelium*), A 149, A 150, A 153, 230n.

factum (*Faktum*) de la razón pura práctica, A 9, A 56, A 81, A 163, A 187.
facultad de desear, *véase capacidad desiderativa*.
facultad de juzgar, *véase capacidad judicativa*.
fanatismo (*Schwärmerei*), A 126, A 244. Fanatizismus, A 290. moral, A 150, A 151, A 153, A 154. religioso, A 150.
fatalismo (*Fatalität*), A 176, A 181.
fe (o creencia) racional (*Vernunftglaube*), A 227. pura práctica, A 259, A 260, A 263.
felicidad (*Glückseligkeit*), A 46, A 50, A 63, A 64, A 65, A 66, A 67, A 71, A 108, A 109, A 113, A 125, A 157, A 166, A 167, A 198, A 199, A 200, A 203, A 206, A 207, A 208, A 211, A 212, A 214, A 218, A 223, A 225, A 228, A 231, A 232, A 235, A 236, A 237, A 260, A 261, A 264, A 270, A 279. ajena, A 60, A 61. deber, A 166. definición, A 40, A 224. definición estoica, A 200. elemento condicionado del sumo bien, A 199, A 203, A 229. principio de la propia, A 41, A 60. propia, A 40, A 41, A 61, A 62, A 65, A 66, A 67, A 129, A 202, A 234, A 279. sentimiento, A 202. teoría, A 71, A 164, A 234, A 235. universal, A 63. y virtud, A 200, A 201, A 204, A 205, A 233.
fenómenos (*Erscheinungen*), A 9, A 10, A 11, A 47, A 51, A 53, A 54, A 80, A 84, A 85, A 93, A 97, A 115, A 118, A 169, A 171, A 174, A 175, A 177, A 178, A 179, A 183, A 184, A 192, A 193, A 206, A 207.
filosofía (*Philosophie*), A 20, A 26, A 91, A 103, A 104, A 195, A 248n., A 249, A 292. ciencia natural, A 89. especulativa, A 82. griega, A 253. práctica, A 119. sistemática, A 23. teoría de la sabiduría, A 194.
fin (Zweck), A 66, A 70, A 103, A 108, A 109, A 110, A 195, A 235, A 237, A 241, A 255, A 261, A 264. capital, A 195. configuración moral, A 211. conjunto de todos los fines, A 155. creación, A 236. felicidad como fin en sí, A 199. global, A 239. orden de los fines, A 237. práctico necesario de la voluntad racional pura, A 258. quimérico e imaginario, A 205. secreto del orden cósmico, A 257.

sumo bien, A 263, A 264. supremo, A 207. último e íntegro, A 216. último fin de Dios, A 235. vitales, A 64. y medios, A 63, A 103, A 109.

fin en sí mismo (*Zweck an sich selbst*), A 156, A 237.

fin final (*Endzweck*), A 233.

forma (*Form*), A 48, A 51, A 55, A 142, A 159, A 225. a priori, A 114. axioma formal, A 68. categorías, A 246. causalidad intelectual, A 130. causalidad mundo sensible, A 206. condición formal, A 59, A 60. fundamento, A 133. entendimiento puro, A 124. legalidad, A 46. legislación universal, A 49, A 50, A 51, A 58, A 59, A 60, A 71. ley, A 41, A 49, A 51, A 61, A 113, A 116, A 122, A 124, A 196. imperativo, A 57. intuición, A 116. intuición sensible, A 180. máxima, A 49, A 51, A 52, A 61, A 109, A 112, A 123, A 202, A 203. mundo inteligible, A 74. objetiva, A 55. pensamiento, A 87, A 115. práctica, A 131. principio, A 68. principio práctico formal, A 71. regla de la naturaleza, A 125. regla práctica, A 45. universal, A 83. voluntad pura, A 116.

fundamento / **base** (*Grund*), *passim*.

fundamento de determinación / **determinativo** / **para determinar** (*Bestimmungsgrund*), *passim*.

futuro (*Zukunft*), bienaventurado, A 222n. calcula la conducta en el futuro, A 178. perspectiva enigmática y equívoca del futuro, A 266. tiempo, A 223. vida moral en el futuro, A 276.

geometría (*Geometrie*), A 21n., A 90, A 91, A 165.

habilidad (*Geschicklichkeit*), A 166. prescripciones, A 37. reglas universales, A 46.

heteronomía (*Heteronomie*), A 64, A 197. albedrío, A 59. razón, A 64. razón práctica, A 114.

hipocresía (*Gleisnerei*), A 128, A 270, A 274.

hipótesis (*Hypothese*), A 227, A 238, A 251, A 253, A 255, A 256, A 258, A 259n.

humanidad (*Menschheit*), A 126, A 153, A 156, A 157, A 237, A 276n., A 281.

humillación (*Demuth*), A 133, A 140, A 271.

ideal (*Ideal*), sabiduría, A 195. santidad, A 149, A 282. transcendental, A 240.
idealidad [del espacio y el tiempo], A 180, A 182.
ideas (*Ideen*), A 4, A 6, A 17, A 29, A 66, A 71, A 75, A 83, A 122, A 183, A 184, A 215, A 240, A 241. a priori, A 142, A 245, A 246, A 249, A 280. cosmológicas, A 88, A 239. dinámica de un ser necesario, A 189. espacio, A 182. hermosura, A 259n. intelectual, A 142. ley de una causalidad de la voluntad, A 87. libertad, A 5, A 84, A 186. morales, A 155. naturaleza inteligible, A 76. perfección, A 230n. personalidad, A 156. práctica, A 58. puras (antropomorfismo), A 247. razón pura especulativa, A 185, A 233, A 243. santidad, A 223n. suprasensible del bien moral, A 120. tiempo, A 180. totalidad de las condiciones, A 193. transcendentes, A 244.
imaginación (*Einbildungskraft*), A 122, A 126, A 218, A 286. reglas, A 90. transcendental, A 121.
imperativo (*Imperativ*), A 36, A 37, A 38, A 57. categórico, A 38, A 57, A 71, A 241. hipótetico, A 37.
impulsos (*Antriben*), A 45, A 59, A 288. sensibles, A 134, A 210.
imputación (*Zurechnung*), A 172, A 173.
inclinaciones (*Neigungen*), A 45, A 65, A 118, A 119, A 126, A 128, A 129, A 130, A 132, A 133, A 134, A 140, A 143, A 144, A 149, A 154, A 164, A 194, A 208, A 212, A 213, A 214, A 217, A 228, A 256n., A 259n., A 264, A 265, A 283, A 286, A 287. particulares, A 76. sutiles, A 68.
incondicionado (*Unbedingtes*), A 4, A 85, A 186, A 187, A 189, A 192, A 193, A 194. amor propio, A 131. práctico, A 52. serie causal, A 53.
infinito (*unendliche*), A 221, A 290. abismo, A 96. aproximación, A 58. progreso, A 58, A 149, A 220, A 221, A 231. protoser, A 181. ser, A 57. valor, A 231.
infinitud (*Unendlichkeit*), A 182, A 223, A 289.
inmanente (*immanent*), A 240. determinación, A 189. ideas, A 244. uso de la razón, A 83. uso de la razón pura, A 31.

inmortalidad (*Untersblichkeit*), A 5, A 6, A 22n., A 26, A 220, A 242, A 257. concepto, A 4, A 8. idea, A 246, A 249. paralogismo, A 239. postulado, A 219, A 223.

instinto (*Instinkt*), A 108, A 172.

inteligible (*intelligibele*), A 85, A 124, A 188. autor (de la naturaleza), A 207. causa, A 133. consciencia, A 177. existencia, A 175, A 177, A 184. incondicionado, A 189. mundo, A 78, A 79, A 87, A 155, A 168, A 187, A 188, A 206, A 207, A 238, A 239, A 240, A 246. naturaleza, A 124. objetos, A 124. orden, A 72, A 86. ser, A 115, A 118, A 189. sujeto, A 180. sustrato, A 178.

intención (*Gesinnung*), A 130, A 148, A 150, A 153, A 177, A 207, A 212, A 222, A 230, A 231, A 252, A 257, A 264, A 265, A 266, A 270, A 285, A 288. desinteresada y compasiva, A 276n. moral, A 59, A 134, A 149, A 150, A 151, A 153, A 158, A 176, A 205, A 210, A 225, A 229, A 263, A 281, A 286, A 288. no moral, A 146. virtuosa, A 206, A 208.

interés (*Interesse*), A 141, A 142, A 144, A 162, A 196, A 213, A 215, A 217, A 259, A 273, A 285, A 286. definición, A 216. empírico, A 106. especulativo, A 216, A 217. inclinaciones, A 217. libre, A 263. moral, A 141, A 142, A 261, A 272, A 284. personal, A 287. práctico, A 218, A 219. puro, A 272. sensible, A 109. supremo, A 217.

intuición (*Anschauung*), A 56, A 73, A 79, A 86, A 94, A 98, A 115, A 116, A 122, A 160, A 165, A 178, A 186, A 242, A 245, A 246, A 254. a priori, A 78. autointuición, A 72. empírica, A 97. intelectual, A 56, A 178, A 221. interna, A 10. posible, A 90, A 115. pura, A 73. sensible, A 73, A 115, A 120, A 121, A 160, A 161, A 180, A 186, A 245. suprasensible, A 244.

ilusión (*Schein*), A 151, A 193. de los sentidos, A 210. dialéctica, A 193. egoísta, A 147. falsa, A 92. natural, A 194. óptica, A 209. vana, A 134.

júbilo (*Freude*), A 43, A 211.

juicio[s] (*Urteil[en]*), A 24, A 26, A 28, A 56, A 63, A 105, A 106, A 109, A 132, A 258, A 261, A 263, A 270, A 273. a priori, A 24.

apodícticos, A 26. entendimiento humano común, A 164. experiencia, A 124. habituales, A 123. ley moral, A 171. morales, A 145. muchacho de diez años, A 277. razón, A 133, A 134, A 139. razón imparcial, A 199. razón ordinaria, A 163. razón práctica, A 31, A 166. sabio y omnipotente creador, A 231. sintéticos, A 26. validez objetiva o legitimidad epistemológica, A 25.

letra y espíritu de la ley, A 127, A 270.

ley[es] (*Gesetz*), A 38, A 40, A 45, A 46, A 51, A 52, A 55, A 57, A 60, A 61, A 68, A 74, A 77, A 109, A 117, A 124, A 175. a priori, A 101. absolutamente buena, A 109. amor, A 148. apodíctica de la razón pura práctica, A 4. auspiciar sumo bien, A 235. autonomía, A 74. básica de la razón pura práctica, A 54, A 56. causalidad, A 51, A 72, A 87, A 121. causalidad natural, A 171, A 173. causalidad naturaleza sensible, A 82. causalidad por libertad, A 32, A 85. causalidad voluntad, A 87. condicionadas empíricamente, A 74. costumbres, A 279. cristiana, A 231. deber, A 146, 152, A 283, A 287. dignidad de la ley, A 265. dinámicas, A 72. divina, A 271. espíritu de la ley, A 127, A 147, A 270. existencia inteligible, A 177. fenómenos, A 53. forma de la ley, A 55, A 61, A 120. formal, A 113, A 196. formal de la voluntad, A 41. identidad, A 200. incondicionada, A 57. inflexible, A 274. letra de la ley, A 127, A 270. ley de leyes, A 149. libertad, A 114, A 115, A 119, A 120, A 122, A 123, A 224. materia de la ley, A 52. metafísica de los acontecimientos, A 82. moralidad, A 64. mundo inteligible, A 239, A 240. mundo sensible, A 215. natural(es) o de la naturaleza, A 36, A 47, A 50, A 51, A 59, A 75, A 97, A 119, A 121, A 122, A 123, A 125, A 171, A 172, A 174, A 205, A 206, A 261, A 271. naturales mundo sensible, A 88. naturaleza suprasensible, A 75. necesidad natural, A 170. objetiva, A 57, A 134. objetiva de la razón, A 262. objetiva de una razón pura práctica, A 141. objetivas de la moralidad, A 281. patológicas, A 59, A 76. posible orden natural, A 78. prestigio, A 147. promover felicidad ajena, A 61. pura, A 139, A 228. pura que determina a priori, A 110, A 113. razón, A 105. razón pura, A 122, A 210. razón pura práctica, A 120, A 123, A 167, A

269. respeto hacia la ley, A 143, A 145, A 155, A 270, A 279. sacrosanta, A 138, A 147. santidad, A 146. suprema e incondicionada, A 190. transgresión de la ley, A 265. universal(es), A 49, A 50, A 56, A 75, A 76, A 207, A 237. universal(es) de la naturaleza, A 123, A 125, A 262. válida para todos, A 118. validez incondicional, A 220. voluntad, A 63, A 111, A 225. voluntad libre, A 233. voluntad pura, A 60, A 101, A 115.

ley moral (*moralisches Gesetz*), A 5, A 53, A 54, A 57, A 58, A 64, A 65, A 67, A 68, A 74, A 75, A 79, A 82, A 83, A 85, A 86, A 87, A 96, A 98, A 99, A 110, A 113, A 114, A 115, A 116, A 118, A 122, A 124, A 126, A 127, A 128, A 129, A 130, A 131, A 132, A 133, A 134, A 135, A 139, A 140, A 141, A 142, A 143, A 146, A 147, A 149, A 150, A 155, A 156, A 158, A 166, A 167, A 168, A 171, A 172, A 173, A 177, A 178, A 189, A 194, A 196, A 197, A 205, A 206, A 211, A 212, A 218, A 219, A 220, A 221, A 223, A 224, A 225, A 227, A 230, A230n., A 231, A 233, A 234, A 237, A 238, A 239, A 240, A 241, A 247, A 248, A 249, A 252, A 257, A 259n., A 260, A 264, A 266, A 281, A 282, A 284, A 285, A 286, A 289. autonomía de la razón pura práctica, A 59. autoridad, A 67. causa subjetiva de respeto, A 132. condiciones empíricas, A 113. deducción, A 81. definición, A 56. factum de la razón pura, A 81. influjo sobre corazón humano, A 279. móvil en sí, A 128. objetiva, A 135. posible, A 118. pura, A 58, A 142, A 145, A 258. ratio cognoscendi de la libertad, A 5n. realidad objetiva, A 81. sacrosanta, A 155. solemne, A 282. solemne majestad, A 137. sublimidad, A 195. suprema, A 71. suprema condición de la razón práctica, A 130. transgresión, A 65. y el cielo estrellado, A 288.

ley[es] práctica[s] (*praktisches Gesetz*), A 35, A 36, A 37, A 38, A 40, A 45, A 47, A 48, A 49, A 52, A 53, A 58, A 59, A 60, A 64, A 71, A 101, A 104, A 111, A 112, A 140, A 165, A 242. a priori, A 109, A 111, A 114, A 220. apodíctica, A 243. incondicionada(s), A 52, A 155. objetiva(s), A 61, A 272. pura(s), A 79, A 115, A 121. pura(s) y a priori, A 97, A 112, A 155. restrictiva, A 58. suprema, A 167. universal(es), A 49, A 50.

libertad (*Freiheit*), A 4, A 5, A 6, A 8, A 10, A 12, A 13, A 26, A 30, A 32, A 52, A 53, A 54, A 56, A 67, A 68, A 72, A 73, A 76, A 79, A 82, A 83, A 84, A 85, A 100, A 124, A 130, A 139, A 147, A 156, A 168, A 169, A 170, A 176, A 177, A 179, A 180, A 181, A 183, A 185, A 189, A 205, A 212, A 213, A 227, A 241, A 242, A 257, A 261, A 278, A 286, A 287. categorías, A 115, A 117, A 118. causalidad, A 97, A 98, A 167, A 169, A 188. clave moralistas críticos, A 13. comparativa, A 10, A 171, A 174. concepto de razón, A 185. condición de la ley moral, A 5. definición de libertad práctica, A 167. idea, A 249. independencia de la ley natural y el mecanicismo, A 51, A 53, A 155. interior, A 287. hecho de la razón pura práctica, A 9. ley, A 114, A 115, A 119, A 120, A 122, A 123, A 224. principio regulativo de la razón, A 84. principio supremo, A 116. posibilidad, A 83, A 84, A 167, A 241. postulado, A 238, A 240. psicológica, A 173, A 174. ratio essendi de la ley moral, A 5n. sentido negativo y positivo, A 59. transcendental, A 4, A 173.

mal / malo (*Böse*), A 102, A 105, A 106. absolutamente malo, A 106. acciones malas, A 122, a 162, A 273. concepto, A 110, A 111, A 112, A 114, A 117, A 119. concepto práctico, A 125. en sí, A 109. inmediatamente malo, A 102. mal moral, A 66, A 106, A 229. mal por antonomasia, A 102, A 160. malo, A 102, A 103, A 104, A 105, A 106, A 109, A 113, A 119, A 133, A 160. objeto de aversión, A 106. objeto razón práctica, A 101. principios malos, A 179.

males (*Übel*), A 66, A 181, A 253. mal físico, A 66, A 106, A 107, A 229. malo, A 107.

matemáticas (*Mathematik*), A 26, A 27, A 46n., A 89, A 90, A 91, A 93, A 167, A 248n., A 291. categorías, A 186. demostración, A 45. evidencia, A 167. fórmula, A 14n. proposiciones, A 26.

máximas (*Maximen*), A 36, A 39, A 48, A 49, A 50, A 52, A 53, A 54, A 55, A 56, A 57, A 58, A 59, A 60, A 61, A 63, A 65, A 71, A 75, A 76, A 77, A 78, A 79, A 83, A 99, A 106, A 109, A 110, A 112, A 113, A 117, A 118, A 123, A 131, A 135, A 141, A 144, A 145, A 146, A 147, A 148, A 149, A 153, A 162, A 164, A 190, A 194, A 196, A 200, A 202, A 205, A 207, A 213, A 228, A 269, A 285, A

290. asentimiento, A 263. definición, A 35. forma legisladora, A 62. genéricas, A 288. inalterables, A 271. morales, A 146, A 212, A 213, A 272. prácticas, A 103, A 108. principios (prácticos) subjetivos, A 37, A 49. prudencia, A 64. virtud, A 202, A 204. y leyes, A 36.

mecanismo (*Mechanismus*), A 53, A 67, A 74, A 174, A 265. naturaleza, A 53, A 155, A 173, A 174, A 179, A 183, A 206. necesidad natural, A 84. voluntad, A 176.

medios (*Mitteln*), A 36, A 46, A 47, A 49, A 81, A 103, A 111, A 120, A 185, A 202, A 235, A 247, A 258, A 263. bueno como medio para lo agradable, A 103. para el cumplimiento del deber, A 166. simplemente como un medio, A 156, A 237 (ni por Dios). valor e indignidad en función de los fines, A 63. y fines, A 103, A 109, A 110.

menesterosidad (*Bedürfniss*), A 45, A 46, A 60, A 108, A 141, A 162, A 219, A 284, A 286, A 287. e inclinaciones, A 214. sensible, A 57.

mentir (*lügen*), A 106, A 107, A 156, A 165, A 166,

mérito (*Verdienst*), A 137, A 138, A 151, A 152, A 276n., A 280, A 283.

meta (*Ziel*), A 150, A 195, A 208, A 255, A 264.

metafísica (*Metaphysik*), A 43, A 92, A 249, A 250, A 253. condiciones, A 258. dogmática, A 184. ley, A 83. transcendental, A 252.

método (*Methode*), A 112, A 200, A 269, A 272, A 280, A 284, A 290, A 292. ciencia, A 269. doctrina, A 288. metodología, A 269. paradoja, A 110. teoría, A 32.

misticismo (*Mystizismus*), A 125. místicos, A 217.

modalidad (*Modalität*), A 253. categorías, A 118. categorías de la libertad, A 117.

moral (*Moral* / *moralisch*-), A 112, A 146, A 213, A 234, A 235, A 249, A 252, A 254, A 290. amejoramiento, A 222, A 272. apremio, A 57, A 146, A 149. autoestima, A 140. autor moral del mundo, A 261. bien, A 120, A 125. capacidad, A 229. carácter, A 281. catecismo, A 275. conciencia, A 175, A 178. conducta o comportamiento, A 158, A 199, A 234. configuración, A 211, A 288. contenido moral de las acciones, A 273, A 274, A 275, A 277. cristiana, A 230n.

cuestiones, A 253. definición, A 234. deseo, A 208, A 235. designio, A 263. determinación moral de nuestra naturaleza, A 220. disposiciones, A 291. doctrina moral cristiana, A 230. doctrina moral del Evangelio, A 153. efecto, A 280. ejercitación, A 288. escalón, A 150. estado, A 151. estima, A 140. estoica, A 229n. fanatismo, A 151, A 153. fortaleza, A 264. fundamento determinativo, A 165, A 211. idea, A 155. indagación, A 112, A 114, A 190. intención, A 59, A 134, A 149, A 150, A 151, A 153, A 158, A 176, A 205, A 210, A 225, A 263, A 281, A 286, A 288. interés, A 141, A 142, A 261, A 272, A 284. legislación, A 66, A 224. ley, véase ley moral. juicio, A 145. mal, A 66, A 106, A 229. máxima genuinamente, A 141, A 146, A 204, A 212, A 213, A 269, A 272. motivación moral pura, A 271. móvil, A 139, A 153, A 210. naturaleza, A 290. necesidad, A 145, A 226. perfección, A 154, A 221, A 231. prescripción del Evangelio, A 149. principio, A 16, A 87, A 112, A 123, A 162, A 164, A 167, A 197, A 252, A 279. principio moral del cristianismo, A 232. progreso, A 222n. propósito, A 263. posibilidad, A 101. rectitud, A 285. resolución, A 287. sentido, A 67. sentimiento, A 68, A 69, A 113, A 132, A 133, A 135, A 142, A 152, A 161. sujeto, A 237. teológica, A 69. teoría, A 70, A 165, A 235. uso, A 8. valor, A 126, A 144, A 167, A 209, A 233, A 262, A 265, A 266, A 269, A 273, A 274, A 281, A 285. vanidad, A 274. vida, A 159, A 276.

moralidad (*Sittlichkeit*), A 10, A 53, A 56, A 62, A 65, A 71, A 118, A 126, A 199, A 207, A 214, A 223, A 224, A 225, A 235, A 260, A 279. / amor propio, A 63. autonomía, A 72. deber, A 65, A 67. definición, A 134. elemento del sumo bien, A 203. / felicidad, A 166. fundamentos práctico materiales, A 69. intención, A 207. ley, A 64. ley pura, A 110. leyes objetivas, A 281. mandato categórico, A 64. principio, A 58, A 61, A 188. principio universal, A 70. principios materiales, A 68. pura, A 277. sabiduría, A 200. voluntad, A 58.

moralidad (*Moralität*) / legalidad (*Legalität*), A 127, A 144, A 213, A 269, A 270. Moralität, A 128, A 134, A 145, A 150, A 152, A 153,

A 237, A 262, A 270, A 286.
moralistas (*Moralisten*), críticos, A 13. teológicos, A 69.
motivación (*Bewegursache*), moral pura, A 271. suprema, A 158.
móvil (*Triebfeder*), A 126, A 127, A 128, A 134, A 140, A 141, A 146, A 148, A 152, A 158, A 168, A 177, A 208, A 211, A 223, A 224, A 229n., A 232, A 233, A 269, A 270, A 272, A 279, A 280, A 282, A 283, 284, A 286. a priori, A 128. definición, A 127. externo, A 61. moral, A 139, A 153, A 210. patológico, A 151.
mundo inteligible (*intelligibile Welt*), A 78, A 79, A 87, A 155, A 168, A 187, A 188, A 206, A 208, A 238, A 239, A 240, A 246.
naturaleza (*Natur*), A 10, A 51, A 76, A 77, A 107, A 108, A 120, A 121, A 127, A 131, A 132, A 141, A 145, A 173, A 207, A 220, A 224, A 225, A 226, A 232, A 246, A 251, A 258, A 264, A 265, A 266, A 285, A 291, A 292. alma, A 168, A 240. arquetípica, A 75. bajo autonomía razón pura práctica, A 74. bueno por, A 152. categorías, A 115. ciencia, A 93. conceptos, A 115. conocimiento humano, A 18. definición, A 76. fin, A 261. finita, A 45. frágil, A 138. humana, A 15, A 210, A 263, A 270, A 283. inteligible, A 124. ley(es), A 36, A 50, A 115, A 122, A 261. ley(es) universal(es), A 75, A 123, A 125, A 262. límites, A 229. madrastra, A 264. mecanismo, A 53, A 152, A 173, A 206. modelada (ectypa), A 75. moral, A 290. observación, A 254. patológicamente afectada, A 158. posible, A 79. real, A 76. reino, A 262. regularidad, A 256. sensible, A 74, A 76, A 82, A 125, A 271. sublimidad, A 156. suprasensible, A 74, A 76, A 78, A 82.
necesidad (*Notwendigkeit*), A 24, A 26, A 28, A 38, A 40, A 47, A 53, A 57, A 60, A 73, A 89, A 92, A93, A 95, A 99, A 119, A 130, A 145, A 170, A 173, A 174, A 186, A 239, A 251. contemplada, A 27. deber, A 226. física, A 47. humeana, A 88. ley moral, A 167. moral, A 145, A 226. natural (o de la naturaleza), A 60, A 84, A 169, A 170, A 171, A 173, A 176, A 177, A 194, A 205. objetiva, A 24, A 36, A 47, A 89, A 91. palpada, A 27. práctica, A 37. subjetiva, A 6, A 24, A 89. y libertad, A 169, A 205.

noúmenos (*noumena*), A 10, A 11, A 73, A 84, A 86, A 94, A 95, A 97, A 99, A 165, A 175, A 183, A 206.
obligación (*Verbindlichkeit*), A 58, A 59, A 68, A 226, A 284. coerción, A 145. definición, A 57. felicidad ajena, A 61.
obligatoriedad (*Schuldigkeit*), A 147, A 152.
observadores (*Beobachter*), A 91.
patológico (*pathologisches*), A 36, A 45, A 57, A 131, A 133, A 135, A 142, A 143, A 152, A 158, A 217. amor, A 148. estímulos, A 152. sentimientos, A 211.
perfección (*Vollkommenheit*), A 70, A 113, A 149, A 220, A 234, A 252, A 253. idea, A 230n. inasequible, A 276. interna, A 70. metafísicas, A 236n. moral, A 154, A 221, A 231. natural, A 222n. negativa, A 286. posible, A 251. principio material, A 69. suprema, A 252.
perjuicio[/perjudicial] (*Übel*), A 104, A 105, A 107, A 108, A 109, A 271.
permitido (*Erlaubtes*), A 117.
persona (*Person*), A 62, A 65, A 67, A 105, A 106, A 117, A 126, A 130, A 136, A 137, A 138, A 139, A 155, A 156, A 157, A 166, A 189, A 195, A 199, A 206, A 208, A 213, A 237. A 265, A 266, A 273, A 274, A 277, A 281, A 290.
personalidad (*Persönlichkeit*), A 117, A 155, A 156, A 211, A 220, A 289.
piedra de toque (*Probierstein* / *Probemetall*), de la moralidad pura, A 277. de lo bueno y lo malo, A 111. para la experiencia, A 28.
piedra filosofal (*Stein des Weisens*), A 291.
placer (*Lust*), A 39, A 40, A 41, A 45, A 46, A 102, A 113, A 210. definición, A 16n. displacer (*Unlust*), A 39, A 41, A 47, A 102, A 109, A 111, A 112, A 138, A 139, A 143. sentimiento, A 15n., A 41, A 42, A 45, A 46, A 47, A 48, A 102, A 103, A 105, A 111, A 112, A 129, A 137, A 142, A 210.
posibilidad (*Möglichkeit*), A 3, A 5, A 6, A 8, A 12, A 15, A 22n., A 71, A 81, A 82, A 84, A 85, A 93, A 95, A 100, A 112, A 149, A 168, A 215, A 224, A 228, A 238, A 242, A 243, A 244, A 250, A 260, A 262. acción, A 121. bastarse a sí mismo, A 287. condiciones

formales posibilidad de una ley, A 60. condiciones posibilidad sumo bien, A 249. conocer a priori supremo principio práctico, A 167. deleite, A 43. felicidad proporcional a la virtud, A 223. física, A 101. imposibilidad, A 4, A 168, A 205, A 262. imposibilidad intrínseca o contradicción, A 6. imposibilidad subjetiva, A 261. insondable, A 241. leyes prácticas a priori, A 111. libertad, A 83, A 167. mandato evangélico, A 147. materia del querer como condición de posibilidad, A 59. mejor mundo, A 226. moral, A 101. natural, A 112. naturaleza suprasensible, A 74, A 82. noúmenos, A 73. objetos del querer, A 79. objeto voluntad determinada moralmente, A 240, A 257. pensar ley moral, A 247. placer como condición de posibilidad, A 39. principio supremo razón práctica como proposición sintética a priori, A 80. principios prácticos a priori, A 160. principios y lindes de la razón práctica, A 15. problemática y asertórica, A 6, A 7. propósito práctico a priori, A 255. razón práctica de suyo, A 163. sumo bien, A 203, A 207, A 224, A 226, A 227, A 242, A 246, A 251, A 258, A 261. uso razón, A 216.

postulado (*Postulat*), A 22n., A 55, A 227, A 238, A 153, A 253, A 256, A 258. existencia Dios, A 223. geometría, A 55. libertad, A 240. inmortalidad, A 219, A 220, A 223. prácticos, A 79, A 243. razón práctica, A 239. sumo bien derivado, A 226. sumo bien originario, A 226.

preceptos (*Vorschriften*), A 193. cristiano (de las costumbres), A 229n. evangelio, A 150, A 230n. moral del evangelio, A 149. principio moralidad, A 238. principios objetivos, A 117. razón pura práctica, A 116.

prescripciones (*Vorschriften*), A 55, A 59, A 65, A 118. discrecional, A 137. empíricamente condicionadas, A 64. habilidad, A 37. prácticas, A 37, A 38, A 59. racionales, A 109. solemne y sagrada, A 152.

primado (*Primat*), A 215, A 218.

principios (*Grundsätze*), A 13, A 15, A 26, A 32, A 36, A 45, A 48, A 55, A 57, A 62, A 66, A 73, A 91, A 110, A 118, A 160, A 161, A 163, A 167, A 201, A 208, A 216, A 233, A 281, A 285. a priori, A 21, A 28, A 117, A 162, A 216, A 218. amor propio o amor hacia uno

mismo, A 40, A 46. causalidad empíricamente incondicionada, A 32. cognoscitivos, A 62. conocimiento existencia de las cosas, A 89. contradictorios, A 44. empíricos, A 27, A 80, A 81, A 96, A 165, A 168. entendimiento teórico puro, A 80. estables y determinados con exactitud, A 152. felicidad, A 166, A 201, A 214. fundamentos determinativos, A 103. geométricos, A 167. igualdad entre acción y reacción, A 36. límites de la razón humana, A 153. materiales, A 40, A 71. materiales de la moralidad, A 68. máximas, A 37. morales, A 16, A 87, A 112, A 123, A 162, A 164, A 167, A 197, A 252, A 279. moralidad, A 166. objetivos o preceptos, A 117. práctico-formal de la razón pura, A 71. prácticos, A 13, A 35, A 36, A 38, A 47, A 80, A 118, A 214, A 225, A 244, A 269. prácticos a priori, A 57, A 160. prácticos necesarios, A 215. prácticos subjetivos o máximas, A 35, A 48, A 49. puros a priori, A 249. racionales, A 28. razón práctica, A 190. razón pura especulativa, A 11, A 78. razón pura práctica, A 35, A 71. (deducción), A 220. sintéticos, A 73. subjetivos, A 37, A 47. supremo de la moral, A 112. teóricos, A 46, A 79, A 241, A 246. teóricos puros, A 53. transcendentes, A 244. virtud, A 201.

progreso (*Progressus* / *Fortschritte*), A 58, A 149, A 220, A 221, A 222n., A 223n., A 231, A 232, A 275, A 280.

propósito (*Absicht*) [véase «designio»], A 3, A 12, A 29, A 36, A 38, A 46, A 50, A 65, A 86, A 103, A 116, A 131, A 156, A 205, A 274, A 275, A 279, A 283. ajenos, A 50. arbitrario, A 7. benévolo, A 66. definición, A 241. especulativo, A 258. moral, A 263. práctico, A 6, A 258. práctico a priori, A 255. pureza, A 273, A 274. teórico, A 96. teórico y práctico, A 218.

provecho[so] (*Wohl*), A 62, A 64, A 104, A 105, A 107, A 108, A 109, A 110, A 142, A 158, A 196, A 232, A 282.

propensión (*Hang*), A 131, A 132, A 152, A 231. autoestima, A 130.

prudencia (*Klugheit*), A 63, A 64, A 200, A 228, A 258. máxima del amor hacia uno mismo, A 64.

psicología (*Psychologie*), A 16n. asociación psicológica, A 247. causalidad psicológica, A 172. libertad psicológica, A 173, A 174. perspectiva psicológica, A 13. sentencia psicológica, A 105.

querer y poder (*wollen* u. *können*), A 65.
química (*Chemie*), A 48. procedimiento similar, A 291.
racionalismo (*Rationalismus*), A 27, A 125.
razón (*Vernunft*), passim. uso especulativo, A 31, A 192, A 194, A 216, A 255. uso genérico, A 17n., A 30, A 216, A 245, A 263, A 290. uso inmanente, A 31. uso metódico, A 163. uso moral, A 8. uso ordinario, A 91, A 124, A 163. uso práctico, A 6, A 7, A 12, A 29, A 31, A 36, A 124, A 162, A 192, A 194, A 196, A 217, A 219, A 227, A 243, A 244, A 245, A 247, A 250, A 252, A 259n. uso teórico, A 7, A 11, A 29, A 81, A 97, A 121, A 226, A 227, A 243, A 245. uso transcendente, A 31.
reglas (*Regeln*), A 36, A 38, A 48, A 57, A 70, A 148. capacidad judicativa, A 122. condicionadas empíricamente, A 62. formal de una ley de la naturaleza, A 125. generales, A 63. habilidad, A 46. identidad, A 200. imaginación, A 90. práctica(s), A 35, A 36, A 39, A 45, A 55, A 60, A 64, A 117, A 119, A 205, A 227. prácticas materiales, A 41. procedimiento filosófico, A 110. prudencia, A 258. razón, A 106. universal, A 50. universal y necesaria, A 60. verdad, A 31. voluntad, A 48.
regocijos (*Ergötzungen*), A 43.
reino de Dios (*Reich Gottes*), armonía de naturaleza y costumbres, A 232. mundo inteligible, A 246. sumo bien, A 230, A 235.
reino ético (*Reich der Sitten*), A 147. concordancia entre reino de las costumbres y de la naturaleza, A 262. reino suprasensible, A 266.
relación (*Relation*), A 117.
religión (*Religion*), A 221, A 234, A 235, A 236n. definición, A 233.
representaciones (*Vorstellungen*), A 30, A 41, A 42, A 43, A 44, A 77, A 174. agradable y desagradable, A 45. empíricas, A 78. intelectuales, A 44. interiores, A 173. pensamiento, A 267.
respeto (*Achtung*), A 130, A 132, A 133, A 135, A 136, A 137, A 138, A 139, A 140, A 143, A 144, A 145, A 146, A 147, A 148, A 150, A 151, A 152, A 153, A 155, A 156, A 157, A 158, A 166, A 211, A 230, A 236, A 237, A 239, A 279, A 281, A 290. desinteresado, A 266. hacia nosotros mismos, A 287. móvil moral, A 139. puro, A

270. sensación, A 134. sentimiento, A 130, A 138, A 142, A 165. sentimiento a priori, A 139. sentimiento moral, A 133, A 142.

sabiduría (*Weisheit*), A 22n, A 195, A 255. conocimiento, A 235. divina, A 251. doctrina, A 292. idea, A 223n. inescrutable, A 266. moralidad, A 200. suprema, A 235, A 265. teoría, A 194, A 195.

santidad (*Heiligkeit*), A 22n., A 146, A 151, A 220, A 221, A 230, A 236, A 279, A 282. concepto, A 58. costumbres, A 230, A 232. deber, A 283. ideal, A 149, A 282. prototipo, A 232. subjetiva, A 150.

satisfacción (*Zufriedenheit*), *véase contento*.

sensación (*Empfindung*), A 68, A 103, A 108, A 110, A 164, A 177. admiración, A 138. arrepentimiento, A 177. contento, A 287. deleite, A 102. definición, A 102. displacer, A 139. dolorosa, A 176, A 186. patológica, A 104. placentera, A 40. respeto, A 134.

sensibilidad (*Sinnlichkeit*), A 32, A 105, A 108, A 110, A 116, A 119, A 122, A 130, A 133, A 134, A 135, A 140, A 160, A 161, A 175, A 283.

sentimiento (*Gefühl*), A 28, A 40, A 41, A 43, A 44, A 126, A 129, A 132, A 133, A 135, A 139, A 140, A 142, A 143, A 161, A 209, A 211, A 214, A 245, A 272, A 277, A 280. admiración, A 135. agrado y desagrado, A 42, A 134, A 210. compasión, A 278. contento con uno mismo, A 68. deleite y dolor, A 47, A 129, A 164. empírico, A 113. felicidad, A 202. físico, A 69. intelectual, A 210, A 212. placer y displacer, A 15n., A 16n., A 41, A 42, A 45, A 46, A 47, A 48, A 102, A 103, A 105, A 110, A 111, A 112, A 129, A 137, A 210. práctico, A 133. previo, A 134. respeto, A 130, A 133, A 138, A 140, A 142, A 164. sensible, A 134, A 210. simpatía, A 213.

sentimiento moral (*moralisches Gefühl*), A 68, A 69, A 113, A 132, A 133, A 135, A 142, A 152, A 161.

símbolo (*Symbol*), A 125.

simpatía *Teilnehmung* y compasión, A 213. *Sympathie* o filautía, A 151. *Zuneigung*, A 145, A 150, A 151 (espontánea).

sintético[/a] (*synthetisch*), A 19, A 78, A 90, A 204, A 243. juicios, A 26. principios, A 73. proposición sintética, A 242, A 250. proposición

sintética a priori, A 56, A 80. unidad sintética, A 114, A 199. uso, A 92.

sistema (*System*), A 15, A 18, A 19, A 114, A 159, A 180. crítico, A 12, A 13, A 14. de amalgama, A 44. definición, A 269. empirismo universal, A 26. filosófico, A 201. razón pura, A 4. sincrético, A 177. sistemas de sistemas, A 289.

solipsismo (*Solipsismus*), A 129.

sublime (*erhaben*), acciones, A 151. deber, A 154. hechos, A 152. principios prácticos, A 13.

sublimidad (*Erhabenheit*), ley moral, A 125. naturaleza humana, A 156, A 210 propia existencia, A 158.

suerte (*Los*), A 66.

suicidio (*Selbstmord*), A 76, A 123.

sumo bien (*höchsten Gut* / *summum bonum*), A 6, A 75, A 113, A 114, A 196, A 197, A 198, A 199, A 200, A 205, A 207, A 214, A 215, A 219, A 220, A 221, A 223, A 224, A 225, A 227, A 228, A 229, A 233, A 234, A 240, A 241, 244, A 246, A 247, A 249, A 251, A 252, A 259n., A 260, A 261, A 262, A 264, A 266, A 281. absoluto, A 202. autárquico, A 239. definición, A 194. derivado, A 226, A 232. originario, A 226, A 236. posible, A 242, A 246, A 257, A 258. práctico, A 203, A 204. reino de Dios, A 230, A 235.

superstición (*Superstition* / *Aberglaube*), A 244, A 290.

suprasensible (*übersinnliches*), A 9, A 78, A 96, A 98, A 99, A 100, A 121, A 125, A 185, A 190, A 215, A 244, A 255. conocimiento, A 8. cosas, A 99. existencia, A 86, A 158. idea (del bien moral), A 120. intuición(es), A 126, A 244. naturaleza, A 74, A 76, A 78, A 82. objeto(s), A 9, A 243, A 247. reino, A 266. seres, A 100, A 248. teorías, A 254. uso, A 8.

supremo bien (*obersten Gut* / *supremum bonum*), véase bien supremo.

teatro de marionetas (*Marionettenspiel*), A 265.

teología (*Theologie*), A 180. linterna mágica de quiméricas fantasmagorías, A 254. natural, A 249. racional pura, A 253. revelada, A 248n.

teoría moral (*Sittenlehre*), A 70. y teoría de la felicidad, A 165, A 235.

tiempo (*Zeit*), A 155, A 169, A 170, A 171, A 172, A 173, A 181, A 182, A 183, A 184, A 186, A 221, A 247, A 289. determinable en el tiempo, A 169, A 170, A 171, A 172, A 173, A 180, A 181, A 182, A 206. forma de la intuición, A 116. idealidad, A 180. pura intuición sensible, A 73. futuro, A 223.

tipo (*typus*), A 122, A 123, A 124, A 125.

transcendental (*transzendentale*), A 12, A 70, A 168, A 204. estética, A 161. ideal, A 240. imaginación, A 121. libertad, A 4, A 51, A 173, A 174. lógica, A 161. metafísica, A 252.

transcendente (*überschwengliche*), A 31, A 125, A 169, A 254. concepto, A 186. conocimiento, A 246. determinación, A 189. / inmanente, A 83, A 240. pensamientos, A 243. predicados, A 247. principios, A 244. proposiciones, A 217. síntesis, A 187.

tribunal (*Gericht* / *Richterstuhl*), del deber, A 158. del fuero interno, A 271.

uso de la razón (*Gebrauch der Vernunft*), véase razón.

validez (*Gültigkeit*), A 4. objetiva, A 6, A 25, A 36, A 61. objetiva y universal, A 80. universal, A 77.

valor (*Wert*), A 43, A 108, A 283. criterio valorativo, A 65. estado, A 106. existencia, A 209. humanidad, A 126, A 154, A 276. inmediato, A 67. intención, A 231. medios, A 63. meritorio, A 152. moral, A 126, A 144, A 155, A 167, A 209, A 233, A 261, A 265, A 266, A 269, A 273, A 274, A 281, A 285. persona, A 106, A 130, A 139, A 157, A 199, A 229, A 265, A 266, A 281, A 289. positivo, A 288.

vanidad (*Eigendünkel*), A 129, A 130, A 134, A 136, A 138, A 140, A 147, A 151, A 154, A 156, A 195, A 287. definición, A 131. moral, A 274.

veneración (*Ehrfurcht*), A 288.

vida (*Leben*), A 40, A 43, A 50, A 54, A 63, A 71, A 76, A 123, A 157, A 158, A 159, A 208, A 209, A 228, A 229, A 232, A 265, A 278, A 281, A 282, A 289, A 290. definición, A 16n. futura, A 108, A 222. moral, A 159, A 276. sensible, A 177.

virtud (*Tugend*), A 43, A 58, A 67, A 150, A 200, A 202, A 203, A 204, A 208, A 209, A 212, A 213, A 229n, A 262, A 272, A 273, A 274,

A 275, A 277, A 278, A 286. bien supremo, A 199. concepto epicúreo, A 202. condición del sumo bien, A 228. definición, A 230. definición epicúrea, A 200. definición estoica, A 202. dignidad de ser feliz, A 198. intención moral en combate, A 151. pura, A 270. y felicidad, A 199, A 200, A 201, A 205, A 208. y santidad, A 279.

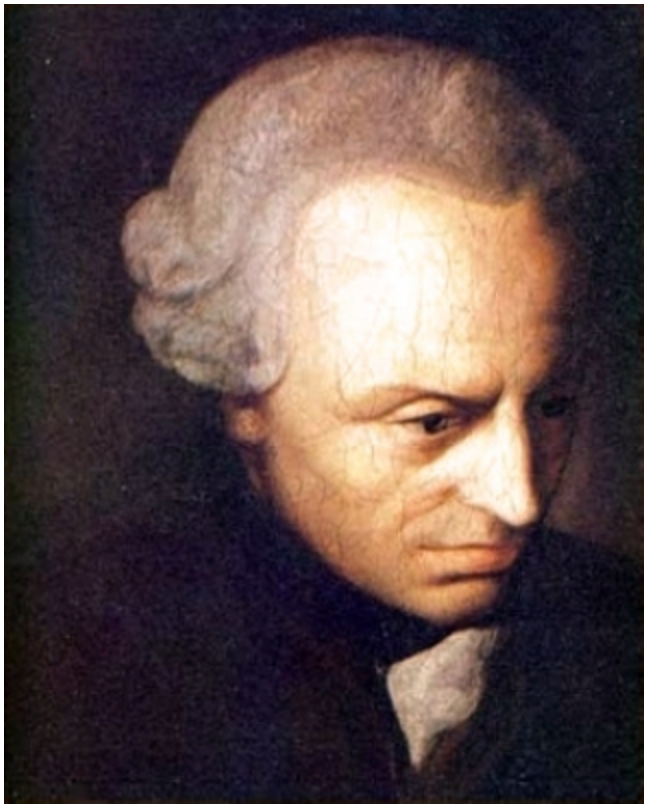
voluntad (*Wille*), A 5, A 8, A 30, A 31, A 32, A 35, A 36, A 37, A 38, A 41, A 42, A 43, A 44, A 45, A 46, A 48, A 50, A 51, A 52, A 53, A 55, A 56, A 57, A 61, A 63, A 64, A 67, A 70, A 71, A 72, A 75, A 77, A 78, A 79, A 81, A 83, A 86, A 100, A 101, A 105, A 106, A 109, A 110, A 111, A 112, 113, A 119, A 121, A 122, A 123, A 125, A 126, A 127, A 129, A 130, A 131, A 132, A 134, A 139, A 140, A 141, A 142, A 143, A 144, A 145, A 147, A 150, A 151, A 154, A 156, A 162, A 163, A 164, A 167, A 168, A 174, A 175, A 176, A 177, A 179, A 194, A 197, A 204, A 205, A 210, A 211, A 216, A 219, A 220, A 223, A 224, A 225, A 226, A 227, A 229n., A 233, A 235, A 238, A 241, A 247, A 248, A 249, A 251, A 257, A 269, A 286. autonomía, A 58, A 68. bajo una ley práctica, A 49. causalidad, A 32, A 77, A 87. definición, A 96, A 103, A 160. determinada por la ley moral, A 240. divina, A 69, A 71, A 113, A 127, A 141, A 156, A 232. empíricamente afectada, A 165. libre, A 52, A 68, A 72, A 76, A 78, A 79, A 97, A 128, A 233, A 237. moralidad, A 59. moralmente buena, A 141. moralmente determinada, A 6, A 207, A 249. patológicamente afectada, A 36. principio de una legislación universal, A 54. pura, A 53, A 57, A 60, A 61, A 96, A 97, A 99, A 115, A 116, A 131, A 196, A 197, A 238. racional pura, A 258. santa, A 57, A 58, A 146, A 221, A 233, A 234.

voz (*Stimme*) celestial de la razón, A 62. de la propia naturaleza, A 229. de la razón, A 62. de la razón práctica, A 142.

Índice de obras

Las páginas corresponden a las de la primera edición (A), indicadas entre corchetes al margen a lo largo del texto de la presente versión castellana.

Critica de la razón práctica (1788), A 9, A 110, A 288.
Critica de la razón pura (1781/1787), A 30, A 85, A 92, A 94, A 174, A 254.
Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785), A 14, A 16.



Immanuel Kant (Königsberg, Prusia, 22 de abril de 1724-ibídem, 12 de febrero de 1804) fue un filósofo prusiano de la Ilustración. Es el primero y más importante representante del criticismo y precursor del idealismo alemán y está considerado como uno de los pensadores más influyentes de la Europa moderna y de la filosofía universal.

Entre sus escritos más destacados se encuentra la *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*), calificada generalmente como un punto de inflexión en la historia de la filosofía y el inicio de la filosofía contemporánea. En ella se investiga la estructura misma de la razón. Así mismo se propone que la metafísica tradicional puede ser reinterpretada a través de la epistemología, ya que podemos encarar problemas metafísicos al entender la fuente y los límites del conocimiento.

Sus otras obras principales son la *Crítica de la razón práctica*, centrada en la ética; la *Crítica del juicio*, en la que investiga acerca de la estética y la teleología y *La metafísica de las costumbres* que tiene dos partes, una

centrada en la ética, la doctrina de la virtud, y la otra centrada en el ius, la doctrina del derecho.

Kant adelantó importantes trabajos en los campos de la ciencia, el derecho, la moral, la religión y la historia, inclusive creía haber logrado un compromiso entre el empirismo y el racionalismo. Aceptando que todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, no todo procede de ésta, dando a entender que la razón juega un papel importante.

Kant argumentaba que la experiencia, los valores y el significado mismo de la vida serían completamente subjetivos si no hubiesen sido subsumidos por la razón pura, y que usar la razón sin aplicarla a la experiencia, nos llevaría inevitablemente a ilusiones teóricas.

El pensamiento kantiano fue muy influyente en la Alemania de su tiempo, llevando la filosofía más allá del debate entre el empirismo y el racionalismo. Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer se vieron a sí mismos expandiendo y complementando el sistema kantiano de manera que justificaban el idealismo alemán. Hoy en día, Kant continúa teniendo una gran influencia en la filosofía analítica y continental.

Notas

[1] El *Diccionario de la Real Academia Española* define así el término en su acepción segunda: «Obra que reúne los conocimientos o ideas relativos a una materia y que es considerada por sus seguidores modelo ideal». <<

[2] Tal es el caso de John Stuart Mill, quien escribe lo siguiente: «para que el principio kantiano [“Obra de tal suerte que la máxima de tu conducta pueda ser admitida como ley por todos los seres racionales”] tenga algún significado habrá de entenderse en el sentido de que debemos modelar nuestra conducta conforme a una norma que todos los seres racionales pudiesen aceptar *con beneficio para sus intereses colectivos*» (cf. John Stuart Mill, *El utilitarismo* —introducción, traducción y notas de Esperanza Guisán—, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 121). <<

[3] Cf. José Luis Villacañas, «Kant», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Editorial Crítica, Barcelona, 1992; vol. II, p. 315. <<

[4] Cf. *ibid*. <<

[5] Cf. Lewis White Beck, *Kant's «Kritik der praktischen Vernunft»* (traducido del inglés al alemán por Karl-Heinz Ilting), Wilhekn Fink Verlag, Munich, 1995, pp. 16-28; Paul Natorp, en *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von de Koniglich Preufiischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1908 (*Kants Werke*. Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlín, 1977), vol. V, pp. 489-498; y Karl Vorlander, «Entstehungsgeschichte und erste Wirkung der Schrift», en *I. Kant: «Kritik der praktischen Vernunft*», Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1906 (y 1929), pp. XI-XXVI. <<

[6] Cf. la carta de Kant a Lambert del 31.12.1765 (Ak. X, 56). <<

[7] Cf. la carta de Kant a Herder del 9.5.1768 (Ak. X, 74). <<

[8] Cf la carta de Kant a Lambert del 2.9.1770 (Ak. X, 97). <<

[9] Cf. la carta de Kant a Marcus Herz del 7.6.1771 (Ak. X, 74). Al editor Kanter se le da el título de *Crítica del gusto moral*. <<

[10] Cf. la carta de Kant a Marcus Herz del 21.2.1772 (Ak. X, 132). <<

[11] Cf. la carta de Kant a Marcus Herz fechada hacia finales del año 1773 (Ak. X, 145). <<

[12] Justificándolo de la siguiente manera: «… de haber un uso correcto de la razón pura, caso en el que tiene que haber también un canon de la misma, éste no se referirá al uso especulativo de la razón, sino que será un canon de su uso práctico» (cf. *Crítica de la razón pura*, A 797, B 825; trad, de Pedro Ribas). Las versiones castellanas a las que se remite con el nombre del traductor se localizan en la bibliografía y/o en la cronología. <<

[13] *Cf*. Crítica de la razón pura, *A 805*, *B 833*. <<

[14] Cf. carta de Kant a Mendelssohn del 16.8.1783 (Ak. X, 346 y ss.). <<

[15] «Resuelto como estoy a suministrar algún día una metafísica de las costumbres —leemos en el prólogo de la Fundamentación— anticipo de momento esta fundamentación. A decir verdad no existe otra fundamentación para dicha metafísica que la crítica de una *razón práctica pura*, tal como para la metafísica lo es la ya entregada crítica de la razón pura especulativa. Sin embargo, esta segunda crítica no es de una necesidad tan apremiante como la primera, en parte porque la razón humana puede ser llevada fácilmente hacia una enorme rectitud y precisión en lo moral, incluso dentro del entendimiento más común, al contrario de lo que sucedía en el uso teórico puro, donde se mostraba | enteramente dialéctica; por otra parte, para la crítica de una razón práctica pura, si debe ser completa, exijo que haya de poder mostrar al mismo tiempo su continuidad con la especulativa en un principio común, porque a la postre sólo puede tratarse de una y la misma razón, que simplemente ha de diferenciarse por su aplicación. Pero aquí no podía brindar esa integridad sin traer a colación consideraciones de muy otra índole y desorientar a los lectores. Por ello no empleo el rótulo de *Crítica de la razón práctica* y me sirvo del de *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*» (cf. *Fundamentación*, AK. IV, 391 de mi traducción en esta misma colección de Alianza Editorial). <<

[16] «Dado que al realizar estos trabajos he entrado ya en edad bastante avanzada (cumpliré este mes 64 años), me veo obligado a ahorrar tiempo, si quiero terminar mi plan de suministrar la metafísica de la naturaleza, por una parte, y la de las costumbres por otra, como prueba de la corrección tanto de la crítica de la razón especulativa como de la razón práctica» (cf. *Crítica de la razón pura*, B XLIV; trad, de Pedro Ribas). <<

[17] Esto es lo que parece colegirse leyendo el final del segundo apartado de la *Yundamentación*: «Por lo tanto, quien tenga en alguna consideración a la moralidad, y no la considere una idea quimérica desprovista de verdad, tiene que admitir a la par el principio de moralidad introducido. Este capítulo era por tanto simplemente analítico, al igual que el primero. Que la moralidad no sea ninguna fantasmagoría —lo cual se sigue si el imperativo categórico, y con él la autonomía de la voluntad, existe de verdad y de modo absolutamente necesario como un principio *a priori*— requiere un *posible uso sintético de la razón práctica pura*, al que no nos cabe aventurarnos sin anticipar una *crítica* de esa misma capacidad racional, una crítica de la cual en el último capítulo expondremos las líneas maestras de un modo que baste a nuestro propósito» (cf. *Yundamentación*, Ak. IV, 445; *op. cit*.). <<

[18] Cf. la carta de Kant a Schütz del 13.9.1785 (Ak. X, 406). <<

[19] Cf. la carta de Kant a Bering del 7.4.1786 (Ak. X, 441). <<

[20] Qt. por P. Natorp, *op. at*., p. 497, y por K. Vorlándei; *op. cit*., p. XIV. <<

[21] Cf. la carta de Kant a Schütz del 25.6.1787 (Ak. X, 467). <<

[22] Cf. la carta de Kant a Jakob del 11.9.1787 (AK. X, 494). <<

[23] Como tal hubo de atender para colmo a las exequias por el fallecimiento del rey Federico II y a los ceremoniales impuestos por la coronación de Federico Guillermo II. <<

[24] El documentado estudio introductorio dejóse Mardomingo a su edición bilingüe de la *Fundamentación* desarrolla este aspecto por extenso (cf. edición citada en bibliografía, pp. 41 y ss.). <<

[25] «En este librillo [la *Crítica de la razón práctica*] se ven neutralizadas muchas de las objeciones que sus partidarios creyeron encontrar con anterioridad en mi crítica» (cf. la carta de Kant a Reinhold del 28.12.1787; Ak. X,487). <<

[26] Para localizar los pasajes de nuestra versión castellana citados en este prólogo se consignará entre paréntesis la página correspondiente a su edición *princeps*, la cual se refleja entre corchetes a lo largo del texto con la clave A. <<

[27] Donde también se invoca la metáfora del quehacer propio de los químicos: «Tal experimento de la razón pura se parece bastante al que a veces efectúan los químicos bajo el nombre de ensayo de *reducción* o *procedimiento sintético*. El *análisis* del metafísico separa el conocimiento puro *a priori* en dos elementos muy heterogéneos: el de las cosas en cuanto fenómenos y el de las cosas en sí mismas. Por su parte, la *dialéctica* los enlaza de nuevo, a fin de que estén en *consonancia* con la necesaria idea racional de lo *incondicionado*, y descubre que tal consonancia no se produce jamás sino a partir de tal distinción, que es, por lo tanto, verdadera» (*Crítica de la razón pura*, B XXI nota; trad. Pedro Ribas). <<

[28] Cf. *Prolegómenos*, AK. IV, 366 (trad, de Mario Caimi). <<

[29] De ahí que Rousseau no pueda recibir mayor piropo que ser tildado de *Newton del mundo moral*: «Newton advirtió por vez primera orden y regularidad, unidos a una gran sencillez, allí donde antes no se halla sino caos y diversidad, discurriendo desde entonces los cometas en trayectorias geométricas. Rousseau descubrió por primera vez bajo la diversidad de las configuraciones humanas adoptadas la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta merced a la cual queda justificada la providencia de acuerdo con sus observaciones» (*Acotaciones marginales en su ejemplar de las «Observaciones sobre lo bello y lo sublime»*, Ak. XX, pp. 58-59; recogido en mi *Antología de Kant*, Península, Barcelona, 1991, pp. 156-157). <<

[30] He aquí otra muestra de la misma comparación: «tal como el menor dato empírico puesto como condición en una demostración matemática viene a envilecer su dignidad y anular su eficacia» (A 45). <<

[31] «Las consideraciones orientadas al concepto de libertad no deben ser entendidas como añadidos que sólo sirven para rellenar los huecos del sistema crítico de la razón especulativa (pues éste se halla completo por cuanto concierne a su propósito), a guisa de puntales y contrafuertes que vienen a sustentar un edificio construido con cierta precipitación, sino como auténticos eslabones que evidencian la trabazón del sistema y nos permiten comprender en su actual presentación real conceptos que allí eran presentados sólo problemáticamente» (A 12). <<

[32] Debe advertirse que a Kant le interesa salvaguardar la libertad en sentido estricto, que él llama *transcendental*, y no la psicológica o comparativa, que cabe atribuir a cualquier ingenio mecánico cuyos resortes hayan sido programados previamente, aunque aparentemente no sean accionados por nada externo, como sucedía con las marionetas o autómatas de Vaucanson (cf. A181; cf. asimismo A173 y A 174). <<

[33] «Todo hombre se encuentra en su razón con la idea del deber y se estremece al escuchar su voz inflexible en cuanto se hacen sentir las inclinaciones que le tientan a desobedecerla. Se halla convencido de que, aun cuando estas últimas se coaliguen para conspirar contra aquélla, la majestad de aquella ley que le prescribe su propia razón las dominará sin vacilar, saliendo así fortalecida su voluntad. ¿Qué es eso que hay en mí, capaz de hacer que pueda sacrificar los más sugestivos redamos de mis instintos, así como todo deseo que tenga origen en mi naturaleza, en aras de una ley que no me promete ningún beneficio y cuya transgresión no entraña perjuicio alguno? Esta pregunta embarga el ánimo de admiración hacia la grandeza y sublimidad de esta disposición interna alojada en la humanidad, así como hacia la impenetrabilidad del enigma que la recubre; pues responder: “se trata de la *libertad*”, sería caer en una tautología, dado que ésta representa el *misterio mismo*» (Acerca de un tono exaltado que recientemente se alza en filosofía, *Ak. VIII, 402-403; la traducción es mía*). <<

[34] Cf. Javier Muguerza, «Kant y el sueño de la razón», en Carlos Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 19-20. <<

[35] Quien se interese más por este asunto, queda remitido a mi trabajo «Autoestima, felicidad e imperativo elpidológico: razones y sinrazones del (anti)eudemonismo kantiano», en *Dianoia* —UNAM— 43 (1997), pp. 77-94. <<

[36] Cf. *Crítica de la razón pura*, A 806, B 834; trad, de Pedro Ribas. El canon data de 1781, al no ser modificado en la segunda edición de 1787, y por eso mismo se ve revalidado el mismo año en que Kant redacta su *Crítica de la razón práctica*. <<

[37] Cf. *op. cit*., A 809, B 837. <<

[38] Cf. *ibid*. <<

[39] Cf. *Crítica de la razón pura*, A 805, B 833; trad, de Pedro Ribas. <<

[40] Cf. *Crítica del discernimiento, o de la facultad de juzgar*, § 83, Ak. V, 346; trad, de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Alianza Editorial, Madrid, 2012. <<

[41] Cf. *Fundamentación*, Ak. IV, 418; trad, de Roberto R. Aramayo. <<

[42] Cf. *Teoría y práctica*, Ak. VIII, 287; ed. cast. cit. en bibliografía, p. 22. <<

[43] Cf. *ibid*., Ak. VIII, 283n.; ed. cast., p. 16n. <<

[44] Cf. Reflexión 6629, Ak. XIX, *118; Antología de Kant*, ed. cit., p. 58. <<

[45] «El hombre siente dentro de sí mismo un poderoso contrapeso frente a todos los mandatos del deber, que la razón de representar tan dignos de respeto, en sus necesidades e inclinaciones, cuya total satisfacción compendia bajo el nombre de “felicidad”» (cf. *Fundamentación*, Ak. IV, 405; de mi traducción). <<

[46] Cf *Fundamentación*, Ak. IV, 399; trad, de José Mardomingo. <<

[47] «Las adversidades, el dolor y la pobreza suponen grandes tentaciones para transgredir el propio deber. Por tanto, parece que el bien estar, el vigor, la salud y la prosperidad en general, que contrarrestan tal influjo, pueden considerarse también como fines que son a la vez deberes. Pero en tal caso el fin no es la propia felicidad, sino que lo es la moralidad del sujeto, y apartar los obstáculos hacia tal fin constituye tan sólo el medio *permitido*, puesto que nadie tiene derecho a exigirme que sacrifique aquellos de mis fines que no son inmorales» (cf. *La metafísica de las costumbres*, Ak VI, 388; trad, de Adela Cortina y Jesús Conill). <<

[48] «*La felicidad propia* es un fin que todos los hombres tienen (gracias al impulso de su naturaleza), pero este fin no puede considerarse como un deber sin contradecirse a sí mismo. Lo que cada uno quiere ya de por sí de un modo inevitable no está contenido en el concepto de *deber*; porque éste implica una *coerción* hacia un fin aceptado a disgusto. Por tanto, es contradictorio decir que estamos *obligados* a promover nuestra felicidad con todas nuestras fuerzas» (cf. *La metafísica de las costumbres*, Ak VI, 386; trad, de A. Cortina y J. Conill). <<

[49] «El hombre reflexivo, una vez que ha vencido las incitaciones del vicio y es consciente de haber cumplido con un deber a menudo penoso, encuentra dentro de su ánimo una tranquilidad interior, un contento al que muy bien cabe llamar felicidad y oficia como una especie de recompensa o salario de la virtud. Ahora bien, el eudemonista (aquel que todo lo cifra en la felicidad) identifica ese gozo con el móvil que le hace obrar virtuosamente, determinándose a cumplir con su deber gracias a esa perspectiva de felicidad. Sin embargo, resulta claro que, como sólo puede esperar recibir esta recompensa de la virtud mediante la conciencia del deber cumplido, ésta debe ir por delante; es decir, que ha de verse obligado a cumplir con su deber antes de pensar, e incluso sin pensar, en que dicha felicidad será la recompensa de la observancia del deber. Por lo tanto, el eudemonista se mueve con esta explicación causal dentro de un *círculo*. Pues sólo puede esperar ser feliz (o interiormente dichoso) si es consciente de su observación del deber, siendo así que, a su vez, sólo puede ser llevado a observar su deber si prevé que con ello llegará a ser feliz. Pero en estas sutilezas del argumento eudemonista se encierra también una *contradicción*. Porque, por una parte, debe cumplir con su deber sin preguntar primero qué efecto tendrá esto en su felicidad, por tanto, merced a un motivo *moral*; pero, por otra parte, sólo puede reconocer algo como deber si puede contar con la felicidad que tal cosa le reportará y atendiendo por lo tanto a un principio *patológico*, que es justamente el contrario del anterior. El placer que ha de preceder al cumplimiento de la ley para obrar de acuerdo con ella es patológico y el comportamiento sigue entonces el *orden natural*; pero aquel placer que debe verse precedido por la ley para poder ser experimentado está dentro del *orden moral*. Cuando esta diferencia no se respeta, cuando se instaura como principio la *eudemonía* (el principio de la felicidad) en lugar de la *eleuteronomía* (el principio de la libertad de la legislación interior), entonces la consecuencia es la *eutanasia* (la muerte dulce) de toda moral» (cf. *La metafísica de las costumbres*, Ak VI, 377-378; la traducción es mía). <<

[50] «Aquel *placer* (o desagrado) que necesariamente debe ir por *delante* de la ley, tal como suele ocurrir, es *patológico*; sin embargo, ese placer cuya comparecencia se ve precedida por la ley es de índole *moral*. El primero tiene como fundamento un principio empírico (la materia del arbitrio), mientras que el segundo alberga un principio puro *a priori* (basado tan sólo en una determinación formal de la voluntad). Tal distinción revela el sofisma en que discurre todo eudemonismo, para quien el placer (*contento*) que un hombre íntegro tiene a la vista para interiorizar en su conciencia una proba conducta, esto es, el horizonte o la esperanza de una *felicidad* ulterior, representa el auténtico *móvil* para orientar cabalmente su comportamiento (conforme a la ley). Ahora bien, en tanto que dicha conducta sea honrada y sumisa para con la ley, yo debo presumir que *la ley precede al placer*, a fin de que luego quepa experimentar un gozo anímico al cobrar consciencia del buen comportamiento» (cf. *Acerca de un tono exaltado que recientemente se alza en la filosofía*; Ak. VIII, 395-396 nota; la traducción es mía). <<

[51] Cf. *Lecciones de Ética*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 119. <<

[52] Cf. Reflexión 7202, Ak. XIX, 276; *Antología de Kant*, ed. cit., p. 83. «En el plano de los sentidos no cabe hallar una satisfacción completa, al no dejarse determinar con certeza y universalidad lo que resulta adecuado a sus necesidades; tales necesidades aumentan constantemente el nivel de sus exigencias, que permanecen eternamente insatisfechas, sin poder precisarse lo que les bastaría. La posesión de este placer resulta todavía menos cierta a causa de los vaivenes de la fortuna y de la contingencia propia de las circunstancias propicias. Sin embargo, el talante instruido por la razón para servirse apropiada y unánimemente de todos los materiales tendentes al bienestar se muestra certero *a priori*. Ahora bien, aunque sea cierto que la virtud cuenta con el privilegio de conseguir el mayor bienestar a partir de cuanto le brinda la Naturaleza, no estriba en este oficiar como medio su máximo valor, el cual queda cifrado en llevar aparejada una autosatisfacción que nosotros mismos podemos promover independientemente de las condiciones empíricas» (cf. *ibid*., Ak. XIX, 277). Kant volvía una y otra vez sobre lo mismo en la llamada «década del silencio»: «La felicidad carece de valor propio alguno en tanto que representa un don de la naturaleza o de la fortuna. El buen uso de la libertad es más valioso que la azarosa felicidad y el virtuoso detenta el principio de la epigénesis de la felicidad. El ordenamiento de las acciones conforme a leyes consensuales constituye al mismo tiempo la forma de toda felicidad» (Reflexión 6867, Ak. XIX, 186; *op. cit*., p. 75). <<

[53] «El hombre encuentra en su consciencia la causa de hallarse satisfecho consigo mismo, con lo cual posee la predisposición para todo tipo de felicidad y de hacerse feliz incluso careciendo de las comodidades de la vida; en este nivel no existe nada real, en el sentido de que no se da ningún placer como material de la felicidad, pero, no obstante, constituye la condición formal sin la que el desprecio de uno mismo nos arrebata lo más esencial del valor de la vida, es decir, la estima de la persona» (cf. Reflexión 7202, Ak. XIX, 278; *Antología de Kant*, ed. cit., p. 84). <<

[54] Cf. Ak. XXI, 145; *Opus postumum* (selección, traducción, introducción y notas de Félix Duque), Editora Nacional, Madrid, 1983. <<

[55] Cf. mi trabajo «La simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana», *Isegoría* 4 (1991), pp. 20-36; así como mi *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992 (*passim*). <<

[56] Cf. Arthur Schopenhauer, *Sobre el fundamento de la moral*, en *Los dos problemas fundamentales de la ética* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María), Siglo XXI, Madrid, 1993, p. 196. <<

[57] Cf. Enrique Heine, *Alemania* (trad, de Max Aub), UNAM, México, 1972, pp. 82-83. <<

[58] Cf. *Lógica Jàsche*, Ak. IX, 68 nota. <<

[59] Cf. Reflexión 2793; Ak. XVI, 515; *Antología de Kant*, ed. cit., p. 153. «No nos es posible demostrar ninguna idea teórica o dotarla de realidad salvo en el caso de la idea de libertad, excepción que ciertamente obedece al hecho de configurar la condición de la ley moral, cuya realidad supone un axioma. La realidad de Dios sólo puede ser demostrada por esta otra idea, y ello únicamente con un propósito práctico, esto es, con vistas a actuar *como si* hubiera un Dios» (cf. Refl. 2842; Ak., XI, 541; *op. cit*., p. 153). <<

[60] Cf. Reflexión 8104, Ak. XIX, 646; *Antología de Kant*, ed. cit., p. 110. En el § 87 de la tercera *Crítica* Kant se refiere a un hombre recto, ejemplificado por Spinoza, que se decide a observar el deber sin abrigar ninguna mira interesada. Dicho personaje se ve rodeado por la violencia y el engaño, así como afligido por la suerte de otros hombres justos que se hallan sumidos en la miseria o atenazados por las enfermedades más crueles; por ello —aduce Kant—, a fin de no debilitar el respeto que le inspira la ley moral, habrá de acabar admitiendo que su buen obrar pueda resultar administrado por algo distinto del ciego azar, para creer que con su moralidad puede modificar el actual orden de cosas (cf. *Crítica de la capacidad judicativa*, Ak. V, 452-453). <<

[61] «Lo que uno quiere por mandato de la propia e imperativa razón moral, *debe* hacerlo y, por consiguiente, también *puede* hacerlo (pues la razón no demandará nunca nada imposible)» (cf. *Antropología en sentido pragmático*, Ak. VII, 148). «El hombre es consciente de que *puede* hacerlo porque *debe*, lo cual revela en él un fondo de disposiciones divinas» (cf. *Teoría y práctica*, Ak. VIII, 287; ed. cast, cit., p. 23). <<

[62] Cf. *Crítica de la razón pura*, A 317, B 374; la traducción es mía. <<

[63] *Cf*. Fundamentación, *Ak. IV, 393*, y La metafísica de las costumbres, *Ak. VI, 463*. <<

[64] *Cf. Christian Garve*, Ldbersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, *Breslau, 1798, p. 166*. <<

[65] Cf. la carta de Kant a Marcus Herz del 9.7.1771 (Ak. X, 126). <<

[66] Que yo sepa sólo le cita una vez y lo hace para invocar con cierta inexactitud su definición del dinero (cf. *La metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 289). <<

[67] Cf. Reflexión 6864, Ak. XIX, 185; *Antología de Kant*, ed. cit., p. 74. <<

[68] *Cf*. Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor, *Ak. VII, 86; en* Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y…, *ed. cit. en bibliografía, p. 91*. <<

[69] Cf. A 133, A 135, A 142 y A 152. En un momento dado se caracteriza como sentimiento moral al estar contento con uno mismo (A 68) y en otro al influjo que la razón práctica ejerce sobre nuestra sensibilidad (A 161). <<

[70] Cf. *op. cit*., Ak. VII, 86; ed. cast, cit., p. 86. <<

[71] Cf. *ibid*., Ak. VII, 85; p. 88. El entusiasmo estaba en boga y, las conociera o no, es evidente que Kant hubiera suscrito sin titubear estas líneas escritas por Madame de Staël, para diferenciar al entusiasmo de su principal antagonista: el fanatismo. «Muchas personas se previenen contra el entusiasmo; lo confunden con el fanatismo y es un gran error. El fanatismo es una pasión exclusiva, cuyo objeto es una opinión. El entusiasmo se repliega a la armonía universal. Casi siempre es el entusiasmo quien nos lleva a sacrificar nuestro propio bienestar o nuestra propia vida. Sólo el entusiasmo puede contrarrestar la tendencia al egoísmo» (cf. Madame de Staël, *Alemania* (traducción de Manuel Granell, con un prólogo de Guido Brunner), Espasa-Calpe, Madrid, 1991, pp. 187-188. <<

[72] Smith nos habla, por ejemplo, de la indignación experimentada por el espectador imparcial que simpatiza con los infortunios provocados por una injusticia. «Admiramos ese resentimiento noble y generoso que responde a las mayores injusticias, no con la cólera que puede anidar en el pecho del agraviado, sino con la indignación a que naturalmente da lugar en el espectador imparcial» (cf. Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales* —versión española y estudio preliminar de Carlos Rodríguez Braun—, Alianza Editorial, Madrid, 2004 (1997), p. 74; véanse asimismo pp. 178-179 y 163-164). <<

[73] *Cf*. La teoría de los sentimientos morales, *ed. cast*, *cit.*, *p. 177*. <<

[74] Cf. Reflexión 7315, Ak. XIX, 312; *Antología de Kant*, ed. cit., p. 92. <<

[75] Cf. *op. cit*., p. 228. <<

[76] Cf. *ibid*., p. 273. <<

[77] Cf. Chan-Goo Park, *Das moralische Gefühl in der britischen moral-sense-Schule und bei Kant*, Eberhard-Karls-Universitat, Tübingen, 1995; Antonio Pérez Quintana, «Una disposición natural al bien», en *Etica y antropología: un dilema kantiano*, Comares, Granada, 1999, especialmente pp. 117 y ss.; así como mi trabajo «La versión kantiana de la mano invisible (y otros alias del Destino)», en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, concretamente pp. 113 y ss. <<

[78] Cf. mi trabajo titulado «La pseudoantinomia entre universalidad y autonomía: un diálogo con Javier Muguerza y su imperativo de la disidencia», en *El individuo y la historia*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 166 y ss. <<

[79] Cf. Reflexión 8077, Ak. XIX, 604; *Antología de Kant*, ed. cit., pp. 100-101. Eso sí, Kant deja muy claro que, si bien aplaude fervorosamente la revolución en suelo francés, no le parece conveniente que tuviera lugar en Alemania, por muy deseable que sea el tránsito del absolutismo al republicanismo, «en parte —añadirá entre paréntesis—, porque tampoco les va tan mal [A los prusianos] y, sobre todo, porque el enclave del Estado al que pertenecen no permite otra constitución sino la monárquica, sin correr el riesgo de quedar desmembrado por sus vecinos colindantes» (cf. *ibid*., p. 100). <<

[80] La última en aparecer fue la primera, mientras que la tercera fue publicada en segundo lugar, muy poco después de la segunda. Queden, pues, enumeradas aquí por el orden de su aparición en castellano:

Manuel Kant, *Crítica de la razón práctica* (traducción directa del alemán por E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente), Librería General de Victoriano Suárez (Colección de filósofos españoles y extranjeros, núm. 3), Madrid, 1913. En 1963 es reimpresa con una introducción de Oswaldo Market, que no figura en la reimpresión publicada por la Colección Austral de Espasa-Calpe ya en 1975. La última edición se debe al Círculo de Lectores (Barcelona, 1995) y cuenta con un prólogo de José Luis Villacañas titulado «El enigma de la libertad».

Manuel Kant, *Crítica del Juicio* (traducción directa del alemán por Manuel García Morente), Librería General de Victoriano Suárez (Colección de filósofos españoles y extranjeros, núms. 5 y 6), Madrid, 1914; la reimpresión de 1977 (en la Colección Austral de Espasa-Calpe) contiene un estudio introductorio del traductor titulado «La estética de Kant», que se beneficia de su propia tesis doctoral.

Manuel Kant, *Crítica de la razón pura* (traducción directa del alemán por Manuel García Morente), Librería General de Victoriano Suárez (Colección de filósofos españoles y extranjeros, 2 vols.), Madrid, 1928. <<

[81] M. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción del alemán por Manuel García Morente), Calpe, Madrid, 1921. <<

[82] Cf. Manuel García Morente, *La filosofía de Kant*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1917; reimpreso posteriormente por Espasa-Calpe para su Colección Austral y que también se localiza, como es natural, en sus *Obras completas* (ed. por Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira), Anthropos / Fundación Caja de Madrid, Barcelona, 1996. <<

[83] Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (prólogo, notas e índices de Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 1977. <<

[84] Cf. Emmanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar* (traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún), Monte Ávila Editores, Caracas, 1991. <<

[85] Cf. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (edición bilingüe y traducción de José Mardomingo), Editorial Ariel, Barcelona, 1996. <<

[86] Hubo dos hechas a partir del francés, la de A. García Moreno (Librerías de Francisco Saavedra, Madrid, 1876) y la de Antonio Zozaya (Biblioteca económica filosófica, Madrid, 1886). <<

[87] En 1939 y 1961 se publicaron sendas traducciones en Buenos Aires que fueron realizadas, respectivamente, por V. E. Lollini (Editorial Perlado) y José Rovira Armengol (Editorial Losada). <<

[88] Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* (traducción directa del alemán por E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente; edición de Juan Miguel Palacios), Sígueme, Salamanca, 1994 (2.ª ed. 1995). En su nota de presentación, Palacios da a entender que prefiere ver traducido *Gesínnung* por «disposición de ánimo», en lugar de por «intención», explicando también la razón de que *Vorschrift* se traduzca mejor por «prescripción», y no siempre por «precepto», como hace Morente. <<

[89] Además de fundar el Kant-Archiv de Marburgo en 1982 y editar los *Kanf-Forschungen* en Felix Meiner Verlag, hace poco ha publicado los dos tomos del volumen XXV de la Academia, que contiene las *Lecciones sobre Antropología* de Kant, con un celo del que algunos de sus predecesores en esa tarea no siempre han hecho gala. <<

[90] A mi juicio, Muguerza, entre otras muchas cosas, es uno de los que mejor ha sabido entender entre nosotros la filosofía moral kantiana. Cf. Roberto R. Aramayo, «La sinrazón de la esperanza: el imperativo de la disidencia como fundamentación para una moral utópica», en *Disenso e incertidumbre*, Plaza y Valdes, Madrid, 2006, pp. 41-71; y «Las sinrazones de la esperanza en Javier Muguerza e Inmanuel Kant», *Isegorta* 30 (2004), pp. 91-105. <<

[91] Cf. Emmanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que se haya de poder presentar como ciencia* (traducción del alemán y prólogo de Julián Besteiro; con un epílogo del profesor Ernst Cassirer), Daniel Jorro (Biblioteca científico-filosófica), Madrid, 1912. La edición publicada por Aguilar en 1961 cuenta con un prólogo de Antonio Rodríguez Huesear. <<

[92] Cf. Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro que haya de poder presentarse como ciencia* (edición bilingüe. Traducción, comentarios y notas de Mario Caimi; epílogo de Norbert Hinske), Istmo (Ágora de Ideas, serie dirigida por Félix Duque), Madrid, 1999. Una versión previa fue publicada en la Editorial Charcas, Buenos Aires, 1984. <<

[93] Cf. *Crítica de la razón pura*, ed. cit., p. XXXIX. <<

[94] Cf. la nota preliminar a su edición del texto de Morente antes citada, pp. 9 y 10. <<

[95] Cf. José Luis Villacañas, *op. cit*., p. 368. <<

[96] Cf. Immanuel Kant, *Kritik der pmktischen Vernunft* (herausgegeben von Karl Vorländer, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme), Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1990. Esta edición sólo contiene un breve fragmento de la extensa introducción redactada por Vorländer en 1906 y que siempre fue reimpresa íntegramente hasta llegar a esta última edición, que sólo la reproduce parcialmente. <<

[97] Cf. *Kants gesammelte Schriften* (herausgegeben von der Kóniglich PreuBischen Akademie der Wischenschaften), Berlín, 1908, vol. V, pp. 3-163; reimp. *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlín, 1968. La introducción y las notas de Paul Natorp se localizan en las páginas 489-509. <<

[98] Cf. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vemunft* (herausgegeben von Wilhelm Weischedel), Suhrkamp, Frankfurt a.M, 1968, vol. VII, pp. 107-392; antes fue publicada por Insel Verlag, Wiesbaden, 1956. <<

[99] Cf. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique* (traduit de l’allemand par Luc Ferry et Heinz Wismann), Gallimard, Paris, 1985. <<

[100] A pesar de haber dos bastante prometedoras realizadas, respectivamente, por L. W. Beck y H. W. Cassirer. Dejo aquí su referencia, por si alguien quisiera satisfacer esta curiosidad:

Immanuel Kant, *Critique of practical reason* (edited and translated, with notes and introductions by Lewis White Beck), Maxwell MacMillan, Nueva York, 1993 (3.ª ed.).

Immanuel Kant, *Critique of practical reason* (translated by H. W. Cassirer; edited by G. Heath King and Ronald Weitzman; with an introduction by D. M. MacKinnon), Marquette University Press, Milwaukee, 1998. <<

[101] A fin de que nadie se figure topar aquí con *incoherencias*, cuando ahora describo a la libertad como la condición de la ley moral y luego, a lo largo del tratado, afirme que la ley moral supone la condición bajo la cual podemos *cobrar consciencia* de la libertad por vez primera, quisiera advertir que, si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a *admitir* algo así como lo que sea la libertad (aun cuando ésta no resulte contradictoria). Mas, si no hubiera libertad, *no* cabría en modo alguno *dar con* la ley moral dentro de nosotros. <<

[102] «¿Qué les detiene? No lo quieren. Y, sin embargo, podrían ser dichosos» (cf. Horacio, *Sátiras*, I, 1-19). Esta consideración es puesta en boca de Júpiter, quien habría ofertado a los hombres trocar sus respectivos roles al ver que todos coincidían en quejarse de su mala suerte; sin embargo, nadie aceptó semejante permuta y el primer dios del Olimpo decidió desatender sus ruegos en lo sucesivo. *[N. T]* <<

[103] Hay quienes no suscriben la corrección de E. Adickes y P. Natorp, con lo que leen aquí «de la última», es decir, apuestan por que la cabal disección se refiere a «la razón práctica y no al uso práctico de la razón». *[N. T.]* <<

[104] La conjunción de la causalidad entendida como libertad con ella misma en cuanto mecanismo natural, siendo así que aquélla queda constatada por la ley moral y ésta por la ley natural en uno e idéntico sujeto, cual es el hombre, resulta imposible sin representarse a éste como ser en sí mismo con respecto a lo primero y como fenómeno en cuanto atañe a lo segundo, en el seno de la conciencia pura y de la empírica, respectivamente. Sin esto, la contradicción de la razón consigo misma resulta de todo punto inevitable. <<

[105] Kant podría tener aquí en mente a un profesor de Tübingen llamado Johann Friedrich Flatt, quien publicó una hostil reseña de la *Tundam entación*; cf. *Tübinger gelehrte Anzeigen* 14 (1786), pp. 105 y ss. *[N. T.]* <<

[106] Queriendo reseñar algún defecto de este trabajo, un crítico acertó más de lo que él mismo se imaginaba, al afirmar que no se erigía en él ningún principio nuevo de la moralidad, sino sólo una *nueva fórmula* (se trata del consejero eclesiástico Gottlob August Tittel, quien en 1786 publicó una refutación de la *Fundamentación* titulada *Sobre la reforma moral del señor Kant* (Frankfurt y Leipzig, 1786), donde le reprochaba hacer pasar por una doctrina inédita lo que ya formaba parte del acervo popular. En la página 35 de dicho escrito Tittel se preguntaba lo siguiente: «¿Acaso debe reducirse toda la reforma moral de Kant a un *nueva fórmula?». [N. T]).* Pues, ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad e inventar ésta por vez primera?, como si el mundo hubiese permanecido hasta él ignorante de lo que sea el deber o hubiera estado sumido en un continuo error a este respecto. Sin embargo, quien sabe lo que significa para el matemático una *fórmula*, la cual determina con entera exactitud y sin equivocarse todo cuanto se ha de hacer para resolver un problema, no tendrá por algo insignificante y superfluo una fórmula que haga eso mismo con vistas a cualquier deber en general. <<

[107] A lo largo del texto Kant utiliza las palabras *Mensch* y *Mann*, para referirse al miembro del género humano en general (persona) o a uno en particular (individuo); aquí han sido vertidas al castellano, respectivamente, por «ser humano» y «hombre». *[N. T.]* <<

[108] El pastor Hermann Andreas Pistorius era famoso por el rigor de sus reflexiones y se molestaba en exponer los planteamientos kantianos antes de pasar a criticarlos; cf. *Allgemeine deutsche Bibliothek* 66 (1786), pp. 447 y ss. Dicho texto está recogido en *Materialien m Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1975, pp. 144-161. *[N. T.]* <<

[109] En este sentido, también podría reprochárseme el no haber dilucidado con anterioridad los conceptos relativos a la *facultad de desear* o al *sentimiento del placer*; | no obstante, este reproche sería [A 16] injusto, dado que de suyo dicha explicación podría presuponerse como aportada por la psicología. Ahora bien, esa definición psicológica podría establecerse de tal manera que el principio del placer fuera colocado como fundamento para determinar la capacidad desiderativa (como de hecho suele ocurrir) y, merced a ello, el principio supremo de la filosofía práctica tendría que resultar necesariamente empírico, lo cual constituye sin embargo la primera cuestión a estipular y queda totalmente refutada en esta crítica.

Por eso quiero brindar aquí esa explicación tal como ha de ser, para dejar en suspenso al principio, como es de ley, este controvertido asunto. *Vida* es aquella capacidad que tiene un ser para actuar conforme a las leyes emanadas de su capacidad desiderativa. Ésta, la *facultad de desear* [o capacidad desiderativa], supone su *capacidad para ser mediante sus representaciones la causa que haga realidad los objetos de dichas representaciones. Placer* es aquella *representación donde se da una coincidencia entre el objeto o la acción con las condiciones subjetivas de la vida*, o sea, con la capacidad *causal de una representación con respecto a la realidad de su objeto* (o con la determinación de las fuerzas del sujeto para producirlo mediante su acción). Al efecto de la crítica no necesito ningún otro concepto que sea tomado en préstamo de la psicología, pues el resto lo consigue la propia crítica. Se | advierte fácilmente que la cuestión relativa a si el placer debe ser puesto siempre como fundamento de la capacidad desiderativa, o si bajo ciertas condiciones sólo comparece tras su determinación, queda en suspenso merced a esta explicación; pues dicha explicación consta exclusivamente de notas del entendimiento puro, es decir, de categorías que no entrañan elemento empírico alguno. Esta cautela resulta harto recomendable en el conjunto de la filosofía, aunque se obvie tan a menudo, y consiste en no anticipar sus juicios mediante una osada definición antes de llevar a cabo un exhaustivo análisis del concepto, anáfisis que con frecuencia sólo se alcanza muy tardíamente. También se observará que, a lo largo del transcurso global de la crítica (tanto de la razón teórica como de la razón práctica), se dan múltiples ocasiones para subsanar muchos defectos del antiguo itinerario dogmático de la filosofía y enmendar errores que no se advierten sino cuando los conceptos son aplicados por un uso de la razón *que abarca su conjunto*. <<

[110] Más (que a esa falta de comprensión) temo aquí la mala interpretación de ciertas expresiones que he seleccionado con sumo cuidado para no malograr el concepto al cual hacen referencia. Así, en la tabla de las categorías de la razón *práctica*, bajo el epígrafe de la modalidad, lo *permitido* y lo *ilícito* | (lo posible y lo imposible desde un punto de vista objetivo-práctico) casi comparten su significado con la categoría subsiguiente del *deber* y lo *contrario al deber* en el uso común del lenguaje; pero aquí lo *primero* debe significar aquello que se halla de acuerdo o en contradicción con un precepto práctico meramente *posible* (como por ejemplo la solución a todos los problemas de la geometría y de la mecánica), y lo *segundo* denotar cuanto guarda esa misma relación con una ley que subyace *realmente* a la razón en general; esta diferencia de significado tampoco es por completo ajena al uso corriente del lenguaje, aun cuando sí resulte algo inusitada. Así, por ejemplo, a un orador le resulta *ilícito* forjar nuevas palabras y construcciones sintácticas, pero al poeta se le *permite* en cierta medida tal licencia, sin que el deber se vea concernido en ninguno de los dos casos. Pues no se le puede prohibir a nadie dar al traste con su fama de orador. Aquí sólo entra en juego esa distinción entre imperativos *problemáticos*, *asertóricos* y *apodícticos* que viene dada por su respectivo fundamento de determinación. De igual modo, en esa nota donde confrontaba las ideas morales de perfección práctica según | diversas escuelas filosóficas, he distinguido entre la idea de *sabiduría* y la idea de *santidad*, a pesar de que yo mismo las tengo por idénticas en el fondo y desde un punto de vista objetivo. Ahora bien, en ese lugar no entiendo por «sabiduría» sino aquella que se arroga el ser humano (el estoico) y, por tanto, como un atributo *subjetivamente* achacado al ser humano. (Acaso el término *virtud*, tan cultivado por los estoicos, pudiera designar mejor lo más característico de su escuela). Sin embargo, la expresión «un *postulado* de la razón pura práctica» puede dar pie a la mayor tergiversación, si se confunde con ella el significado que poseen los postulados de la matemática pura, los cuales llevan aparejada una certeza apodictica. Estos postulan la *posibilidad de una acción* cuyo objeto es conocido teóricamente *a priori* como posible con plena certeza. Aquél, en cambio, postula la posibilidad de un *objeto* (Dios y la inmortalidad del alma) en base a leyes *prácticas* apodicticas de suyo y, por consiguiente, sólo a los efectos de una razón práctica; pues esta certeza de la posibilidad postulada no es en modo alguno | teórica, ni por lo tanto tampoco apodictica, o sea, no se trata de una necesidad reconocida con respecto al objeto, sino de una conjetura necesaria con respecto al sujeto en orden a ejecutar sus leyes objetivas, pero prácticas, constituyendo por lo tanto una simple hipótesis necesaria. Para designar esta subjetiva, a la par que genuina e incondicionada, necesidad de la razón no he sabido encontrar una expresión mejor. <<

[111] *Según P. Natorp, Kant tendría presentes aquí los escritos de Feder*, Über Raum und Causalitàt zu Prüfung der Kantischen Philosophie *(Gottingen, 1786), y de Selle*, Versuch eines Beweises, dass es keine reinen, von der Erfahrung unahhàngigen Vernunftbegpiffe gdbe (Berlinische Monatsschrift, *diciembre de 1784*). [N. T.] <<

[112] *Aquam a pumice postulare* (cf. Plauto, *Persas*, I, 1, 41). Así reza un proverbio latino equivalente a nuestro «pedir peras al olmo», pues el sacar agua de una piedra significa también exigirle algo incompatible con su naturaleza. *[N. T.]* <<

[113] Según señala P. Natorp esta opinión de Kant referente a que Hume consideró las proposiciones matemáticas como analíticas y apodicticas se basa en el apartado IV de la *Investigación acerca del entendimiento humano*. Sin embargo, en la sección XII de dicho escrito vienen a expresarse algunas dudas al respecto, y en obras posteriores, como el *Tratado sobre la naturaleza humana*, Hume considera cuando menos a las proposiciones de la geometría como sintéticas y dependientes de la experiencia, despojándolas así de todo carácter apodictico. *[N. T.]* <<

[114] William Cheselden (1688-1752), cirujano inglés que cobró fama por publicar las observaciones hechas en un muchacho de quince años, ciego desde la infancia, que recobró la vista mediante la formación de una pupila artificial. Este caso fue dado a conocer en *Fhilosophical Transactions* 35 (1728), p. 447; pero Kant debió familiarizarse con él gracias a la traducción alemana de un libro firmado por Robert Smith, *VollstàndigerLehrbegriff der Opfik* (1755). *[N. T]* <<

[115] Las denominaciones que designan una adhesión sectaria comportan desde siempre mucho rabulismo; poco más o menos como si alguien dijera: «*Fulano es un idealista*». Y ello porque, aun cuando éste admita que a nuestras representaciones de cosas | externas le corresponden objetos reales, también insista \ en que la forma de su intuición no depende de ellas, sino tan sólo del ánimo humano. <<

[116] Hay que despojar a este vocablo de su significación actual entre nosotros y tener presente que para Kant equivale a un sinónimo de «sensiblemente». Se trata de una voluntad presa del *pathos. [N. T.]* <<

[117] Kant está utilizando aquí los términos *Lust y Unlust* (que cuentan asimismo en su haber con el respectivo significado de «gana» y «desgana», entre otros muchos). Tanto Manuel García Morente como Luc Ferry traducen también *Vergnügen* (más emparentado con «divertimento» y «fruición») por «placer», sin consignar el matiz diferencial que se da en la versión alemana del texto kantiano y que se ha querido reflejar aquí traduciendo este último vocablo por «deleite», tal como sugiere hacer su traducción latina: *delectatio*. De otro lado convenía reservar «dolor» para ese *Schmerz* que Kant contrapone a *Vergnügen* y no a *Lust. [N. T.]* <<

[118] Aquellas proposiciones que son denominadas *prácticas* en matemáticas o en teoría de la naturaleza deberían llamarse propiamente *técnicas*. Pues estas teorías no tienen nada que ver con la determinación de la voluntad; se limitan a mostrar la diversidad de la acción posible, lo cual resulta suficiente para producir un efecto determinado y son por ello tan teóricas como todas las proposiciones que enuncian el enlace de la causa con un efecto. Así las cosas, a quien le convenga lo segundo habrá de condescender asimismo con lo primero. <<

[119] Se evoca el célebre adagio de Juvenal: *Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas (Sátiras*, VI, 223), o sea: «Quiero esto y así lo ordeno en razón de la voluntad». *[N. T.]* <<

[120] Conviene advertir que *betrügen* significa en alemán tanto «engañar» como «hacer trampas en el juego», dado el relevante papel que Kant hace jugar al engaño y la mentira en sus planteamientos morales. *[N.T.]* <<

[121] El verbo *verachten* equivaldría literalmente a nuestra expresión *perder el respeto*, siendo así que si algo caracteriza a la ley moral, según Kant, es que nos infunde respeto. *[N. T.]* <<

[122] Bernard de Mandeville (1670-1733), médico inglés de origen galo, escribió *El panal ruinoso o la redención de los bribones* (1705), obra mucho más conocida entre nosotros por el título de la versión corregida y aumentada que fue publicada en 1729: *La fábula de las abejas. Vicios privados, virtudes públicas* (cf. la ed. a cargo de F. B. Kaye, traducida por José Ferrater Mora para F.C.E., Mexico *et al*., 1997). Allí defiende su célebre tesis de que la prosperidad comunitaria sería un efecto colateral del egoísmo particular, pues únicamente la persecución del interés individual produciría paradójicamente un bienestar social. *[N. T]*

De Francis Hutcheson (1691-1747), uno de los máximos representantes de la ilustración escocesa, Kant poseía dos traducciones de sus obras, a saber: *Adhandlungen über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen und über das moralisches Gefühl insbesonderheit* (Leipzig, 1760) y *Untersuchung unserer Begriffe von Schonheit und Tugend in zwo Abhandlungen* (Frankfurt y Leipzig, 1762). La primera es la que se tiene aquí en cuenta. *[N. T.]* <<

[123] Kant alude aquí a los §§ 283, 184 y 286 del *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten* de Christian August Crusius (1715-1775). *[N. T]* <<

[124] *Kant se refiere, claro está, a su* Pundamentación de la metafísica de las costumbres. [N. T.] <<

[125] Tanto K. Vorlander como P. Natorp o Manuel García Morente han querido corregir en este punto a Kant y han considerado necesario añadir aquí las palabras «un objeto», siendo ésta una opinión que no comparte Luc Ferry ni el responsable de la presente versión castellana. *[N. T]* <<

[126] P. Natorp, K. Vorländer y Manuel García Morente corrigen de nuevo a Kant, proponiendo leer aquí «sujetos», en lugar de «objetos», tal como reza en principio el texto kantiano; aunque con alguna duda, volvemos a coincidir en este punto con Luc Ferry, al entender que «objetos particulares» se contrapone a «conceptos universales o *a priori*». *[N. T.]* <<

[127] «Nada apetecemos que no se halle bajo la razón de lo bueno, ni nada detestamos si no es en razón de lo malo». *[N. T.]* <<

[128] Además la expresión *sub ratione boni* es igualmente ambigua. Pues puede significar lo siguiente: «nos representamos algo como bueno cuando y *porque* lo *deseamos* (queremos)»; pero también esto otro: «deseamos algo *porque* nos lo *representamos como bueno*». De tal manera que, o bien el deseo constituye el fundamento de determinación del concepto de un objeto como uno bueno, o bien el concepto de lo bueno supone el fundamento determinante del deseo (de la voluntad). En el primer caso ese *sub ratione boni* significaría lo siguiente: «queremos algo *bajo la idea* del bien»; y en el segundo esto otro: «*como consecuencia de esa idea*, que ha de preceder al querer como fundamento determinante del mismo». <<

[129] La corrección de Hartenstein, quien propuso poner «sentimiento» (*Gefühl*) donde Kant había escrito «ley» (*Gesetz*), parece del todo indiscutible, aunque, por otra parte, no deje de resultar bastante significativo este *lapsus calami*. *[N. T.]* <<

[130] Hartenstein lee «más ordinario» (*gemeinsten*) allí donde Kant escribió «más puro» *(reinsten). [N. T.]* <<

[131] De cualquier acción conforme a la ley que, sin embargo, no haya tenido lugar por mor de la ley, cabe decir que es moralmente buena con arreglo a la *letra*, mas no al *espíritu* (a la intención). <<

[132] Son muchos los editores (desde E. Adickes a K. Vorländer) que corrigen aquí el texto kantiano, para leer «sensibilidad» (*Sinnlichkeit*) allí donde Kant escribió «morabdad» (*Sittlichkeit*), si bien Luc Ferry no se muestra de acuerdo con ellos. *[N. T.]* <<

[133] De nuevo conviene leer «sensibilidad» (*Sinnlichkeit*) allí donde Kant escribió «moralidad» (*Sittlichkeit*), aunque Luc Ferry no quiera hacerlo así. *[N. T.]* <<

[134] K. Vorländer es quien propuso leer «respeto» (*sic*) donde Kant escribió «sentimiento» *(es). [N. T.]* <<

[135] Bernard le Bovier de Fontenelle (1657-1757), escritor satírico francés muy popular en su época. *[N. T.]* <<

[136] Cuando se examina con minuciosidad el concepto del respeto hacia las personas, tal como ha sido expuesto anteriormente, se comprueba que siempre descansa sobre la consciencia de un deber, el cual nos brinda un ejemplo, y que por lo tanto este respeto nunca puede tener otro fundamento salvo el moral, siendo muy bueno (e incluso muy útil para conocer al ser humano desde una perspectiva psicológica) que, allí donde necesitemos tal expresión, atendamos a esa secreta y admirable consideración hacia la ley moral que el ser humano adopta con tanta frecuencia en sus juicios. <<

[137] Kant está utilizando aquí, no el término *Verbindlichkeit* (obligación vinculatoria), sino el de *Schuldigkeit*, emparentado más bien con la deuda y la culpa. *[N. T.]* <<

[138] Con esta ley forma un curioso contraste aquel principio de la propia felicidad al que algunos pretenden convertir en principio supremo de la moralidad. Dicho principio rezaría más o menos así: «Ámate a ti mismo por encima de todo, pero a Dios y a tu prójimo por causa de ti mismo». <<

[139] Cf. Cicerón, *Tusc*., II, 25 y 61. *[N. T.]* <<

[140] Cf, *República*, 522 y ss, *[N. T.]* <<

[141] Cf. los §§52 y 403 de su *Teodicea* (ed. Gerhardt, vol. VI, 131 y 356), así como su polémica con P. Bayle (Gerhardt, vol. VI, 505 y ss., 536 y ss., 549). *[N. T]* <<

[142] J. Priestley (1733-1804), pensador inglés, además de por sus aportaciones a la química y la teología, es conocido como el autor de *Essay on the Eirts Principles of Government and on the Nature of Political, Civil and Religious Liberty* (1769) y las *Letters to Burke* (1791). Sin embargo, la obra que Kant tiene presente aquí es la *Doctrine of Philosophical Necessity* (1777), pp. 86 y ss. *[N. T.]* <<

[143] A. von Vaucanson, natural de Grenoble, expuso sus célebres autómatas en París hacia 1738. Se trataba de un flautista, un clarinetista y un pato comilón. Estos ingenios mecánicos fueron utilizados por los materialistas franceses del siglo XVIII (como haría La Mettrie en 1748 con *El hombre máquina*) para sustentar sus hipótesis mecanicistas. *[N. T]* <<

[144] Cf. M. Mendelssolin, *Morgenstunden*, cap. IX. *[N. TJ* <<

[145] Nos guiamos aquí por una versión latina de la segunda crítica (que nos fue gentilmente facilitada por María Jesús Vázquez Lobeiras; a saber: Immanuelis Kantii, *Opera ad Fhilosophiam Criticam*, latine vertit Fredericus Gotdob Bom, Lipsiae, 1797). En ella «sumo» (*summum*) se utiliza para traducir *hochsten*, lo cual permite reservar «supremo» para *obersten*, como Kant mismo hace con su paréntesis latino (*supremum*). Antes no habíamos dejado de manejar otras posibilidades como «excelso» o «soberano» (siendo esta última la opción utilizada por Luc Ferry en su versión francesa) para reflejar la reflexión filológica kantiana. Manuel García Morente, sin embargo, no entró en estas disquisiciones y resolvió la papeleta hablando del «bien más elevado» para designar a la virtud. *[N. T.]* <<

[146] Manuel García Morente (coincidiendo con la vieja versión francesa de Barni) traduce *Folie* por «locura» (como si estuviera escrita en francés), cuando en alemán significa «relieve». La metáfora que invoca Kant sería la de una pintura donde la ley moral quedaría difuminada y oculta por los falsos fundamentos morales allí realzados, o también la de un metal repujado que, al verse vuelto del revés, presenta una imagen desfigurada de lo que quiso destacar el artista. Por su parte, Luc Ferry traduce aquí «ficticio “repujamiento”». *[N. T.]* <<

[147] La *convicción* relativa a la inalterabilidad de su intención en el progreso hacia lo bueno parece ser, no obstante, también imposible de suyo para una criatura. Por eso la doctrina religiosa del cristianismo viene a emparentar su linaje únicamente con ese mismo espíritu que genera sacralización, es decir, con esta firme resolución aneja a la consciencia de perseverancia en el progreso moral. Sin embargo, tampoco deja de ser natural que, quien es consciente de haberse mantenido durante casi toda su vida y hasta el final en progreso hacia lo mejor, ateniéndose a genuinas motivaciones morales, albergue la consoladora esperanza, aun cuando no la certeza, de que seguirá manteniendo esos principios incluso en una existencia ulterior a esta vida y, aunque nunca quede justificado aquí ante sus propios ojos, ni tampoco le quepa esperarlo alguna vez en ese futuro arraigamiento de su perfección natural con el cual irán arraigándose asimismo sus deberes, pese a todo pueda tener una perspectiva de un *bienaventurado* futuro en ese progreso, el cual, si bien concierne a una meta alineada en el infinito, vale como posesión para Dios; pues tal perspectiva es el giro utilizado por la razón para designar un *bienestar* íntegro e independiente de todas las azarosas causas del mundo y, al igual | que la *santidad*\ es una idea que sólo puede verse comprendida en la totalidad de un progreso infinito, con lo cual nunca será plenamente alcanzada por dicha criatura. <<

[148] Suele sostenerse que el precepto cristiano de las costumbres no aventaja en lo tocante a pureza al concepto moral de los estoicos; mas la diferencia entre ambos resulta muy obvia. El sistema estoico convierte a la consciencia de la imperturbabilidad en el gozne alrededor del cual deben girar todas las intenciones morales y, si sus partidarios hablaban ciertamente de deberes e incluso los determinaban enteramente bien, colocaban sin embargo los móviles y el auténtico fundamento para determinar la voluntad en un enaltecimiento del modo de pensar por encima de los móviles inferiores de los sentidos, que imponen su poder sólo por falta de vigor anímico. Por lo tanto, la virtud era entre ellos un cierto heroísmo del sabio, quien se basta a sí mismo al elevarse por encima de la naturaleza animal del ser humano y queda igualmente por encima de los deberes que propone a los demás, en cuanto no se ve sometido a ninguna tentación de | transgredir la ley moral.

Pero nada de todo esto hubieran podido hacer, si se hubieran representado esa ley con la pureza y severidad con que lo hace el precepto del Evangelio. Si entiendo por *idea* una perfección a la que no puede adecuarse nada de lo dado en la experiencia, las ideas morales no suponen por ello nada transcendente, es decir, algo cuyo concepto no podamos determinar suficientemente o respecto de lo cual resulta incierto si le corresponde un objeto dondequiera que sea, al igual que ocurría con las ideas especulativas, sino que sirven como arquetipo de la perfección práctica y como indispensable pauta del comportamiento ético, al mismo tiempo que como *criterio de parangón*. Si yo considero ahora la *moral cristiana* desde su vertiente filosófica y la comparo con las ideas \ de las escuelas griegas, podría presentarlas así: las ideas de los *cínicos*, de los *epicúreos*, de los *estoicos* y del *cristianismo* son, respectivamente, la *sencillez natural*, la *prudencia*, la *sabiduría* y la *santidad*. Con respecto al camino para conseguirlas los filósofos griegos se diferencian entre sí en que, mientras que los *cínicos* tomaban el camino del *entendimiento humano*, los otros optaban por el *camino de la ciencia*, pero todos ellos consideraban suficiente el simple *uso de las fuerzas naturales*. La moral cristiana, dado que dispone su precepto (como así ha de ser) de un modo tan puro como intransigente, arrebata al ser humano la confianza de adecuársele plenamente cuando menos aquí en esta vida, pero con todo lo establece de tal manera que, si obramos tan bien como esté en nuestro *poder*, podamos esperar que cuanto no está en nuestro poder nos llegue desde algún otro paraje, sepamos o no de qué modo. *Aristóteles* y *Platón* se diferencian sólo en lo tocante al *origen* de nuestros conceptos éticos. <<

[149] Al decir esto para subrayar la idiosincrasia de estos conceptos, observo únicamente que cuando se atribuyan a Dios diversas propiedades cuya cualidad es encontrada también en las criaturas, sólo que elevadas a un grado de eminencia, de tal suerte que el poder, la ciencia, la presencia, la bondad y otras cosas por el estilo pasan a denominarse «omnipotencia», «omnisciencia», «omnipresencia» o «suma bondad», hay tres cuya atribución queda reservada a Dios de modo exclusivo y sin añadirles una mayor eminencia, siendo todas ellas morales: él es el *único santo*, el *único bienaventurado* y el *único sabio*, pues estos conceptos llevan aparejados la ausencia de limitación alguna. Según su orden él es por lo tanto también el *santo legislador* (y creador), el *bondadoso gobernante* (y conservador) y el *justo juez*, tres cualidades que abarcan todo cuanto convierte a Dios en objeto de la religión y con arreglo a las cuales se añaden por sí mismas en la razón las perfecciones metafísicas que le corresponden. <<

[150] Kant escribió «teológicos», pero todo el mundo asume la corrección de Hartenstein, y no así la de Grillo, quien propuso leer «teleológicos». *[N. T.]* <<

[151] *Erudición* sólo supone propiamente un compendio de ciencias*históricas*. Por consiguiente, sólo puede llamarse \ *erudito en teología* a quien enseña la teología revelada. Ahora bien, si se quisiera llamar también «erudito» a quien está en posesión de las ciencias naturales (matemáticas y filosofía), aun cuando esto contrariaría el significado de la palabra (que siempre adscribe a la erudición sólo aquello que ha de ser *enseñado* mediante ella y no, por lo tanto, aquello que puede ser descubierto de suyo por la razón), entonces el filósofo, con su conocimiento de Dios en cuanto ciencia positiva, presentaría una figura demasiado triste para dejarse calificar por ello como un *erudito*. <<

[152] Suscribimos la sugerencia de P. Natorp, quien propone sustituir *ihn* (concepto) por *es* (objeto), pese a que no es tenida en cuenta por K. Vorländer, Jules Ferry ni Manuel García Morente. *[N. T.]* <<

[153] Pero ni aun aquí podríamos alegar una exigencia de la razón, al no tener ante los ojos un concepto de la razón tan problemático como ineludible, cual el de un ser absolutamente necesario. Si este concepto quiere verse determinado, y se le añade el impulso al ensanchamiento, esto supone el fundamento objetivo de una exigencia de la razón especulativa, a saber, determinar con más precisión el concepto de un ser necesario que debe servir como protofundamento para otros entes y distinguirle por ello. Sin la precedencia de tales problemas necesarios no hay *exigencias*, al menos no de la *razón pura*; el resto son exigencias de la *inclinación*. <<

[154] En el *Deutschen Museum* correspondiente a febrero de 1787 se localiza un trabajo de una cabeza tan sutil y lúcida como poseía Wizenmann (Thomas Wizenmann (fallecido el 22 de febrero de 1787 a los veintisiete años de edad) es autor de una obra publicada anónimamente que durante un tiempo se atribuyó a Herder: *Die desultate der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freywilligen Non quis? sed qui?* (Leipzig, 1786), donde interviene a favor de Jacobi en su polémica con Mendelssohn en torno al spinozismo de Lessing. El opúsculo kantiano titulado *¿Quésignifica orientarse en materia de pensamiento?* (publicado en octubre de 1786 por el *Berlinische Monatschrífi*) se vio replicado por Wizenmann en el artículo aludido aquí, cuyo título era *An den Herrn Professor Kant von dem Verf asser der Resultate Jacohi'scher und Mendelssohn'scher Philosophie. [N. T.])*, cuya prematura muerte hay que lamentar; allí pone en tela de juicio el derecho a deducir de una exigencia la realidad

objetiva de su objeto y aclara su tesis mediante el ejemplo de un *enamorado* que, obsesionado locamente por una idea de hermosura que es simplemente un delirio suyo, quisiera deducir que semejante objeto existiera en alguna parte. Yo le doy la razón en todos aquellos casos donde tal exigencia se funde sobre una *inclinación*, la cual no puede postular la existencia de su objeto ni siquiera para quien está empapado con ella y aún menos entraña una demanda válida para cada cual, por cuanto supone un simple fundamento *subjetivo* del deseo. Pero aquí se da una *exigencia de la razón* nacida de un fundamento *objetivo* para determinar la voluntad, cual es esa ley moral que vincula necesariamente a cualquier ente racional y, por lo tanto, nos habilita para presuponer *a priori* en la naturaleza las condiciones adecuadas a dicha ley, convirtiendo a estas condiciones en algo inseparable del cabal uso práctico de la razón. Realizar el sumo bien con arreglo a nuestras máximas potencialidades constituye un deber, por lo cual también tiene que ser posible y, por ende, también resulta ineludible para cualquier ente racional inmerso en el mundo presuponer cuanto sea necesario a su posibilidad objetiva. Esta presuposición se hace tan necesaria como esa ley moral en relación a la cual tan sólo resulta igualmente válida dicha hipótesis. <<

[155] Celebrar acciones donde brillan una intención desinteresada y compasiva, a la par que una gran humanidad, resulta totalmente aconsejable. Mas no se ha de prestar atención aquí al *enaltecimiento del alma*, que es muy efímera y transitoria, cuanto más bien a la *sumisión del corazón* bajo el *deber*, de la cual cabe aguardar una impronta más perdurable, al comportar principios (mientras que aquel enaltecimiento sólo comporta arrebatos). Basta reflexionar un poco para encontrar una culpa que se ha contraído de alguna manera con respecto al género humano (aun cuando consistiera sólo en disfrutar, gracias a esa desigualdad existente entre los seres humanos en la constitución civil, de ventajas por las cuales otros tuvieran que padecer mayores privaciones) para no expulsar el pensamiento del *deber* merced al engreimiento egoísta de lo *meritorio*. <<

[156] «Sé buen soldado, buen tutor y asimismo un árbitro imparcial; si alguna vez eres citado como testigo en un asunto dudoso e incierto, aunque Falaris te ordene ser falso y cometer perjurio ante su toro, considera como una suma injusticia preferir la vida al honor y perder por ella lo que justamente la hace digna de ser vivida» (Juvenal, *Sátiras*, III, 879-84; cf. Ak. VI, 49 y 334). Falaris ofició como tirano en Agrigento (Sicilia) hacia el año 560 a. C. y mandó construir a Perillis un toro de bronce donde los condenados eran atados tras haber calentado la estatua al rojo vivo. *[N. T.]* <<

[157] «Es alabada y se muere de frío» (cf. Juvenal, *Sátiras*, 1,74). *[N. T]* <<

[158] Manuel García Morente sigue aquí la vieja versión francesa y traduce «naturaleza *humana*» en lugar de *moral*, siendo así que ninguna de las ediciones alemanas consultadas avalan este cambio, del que Luc Ferry se distancia en su nueva traducción gala. *[N. T.]* <<